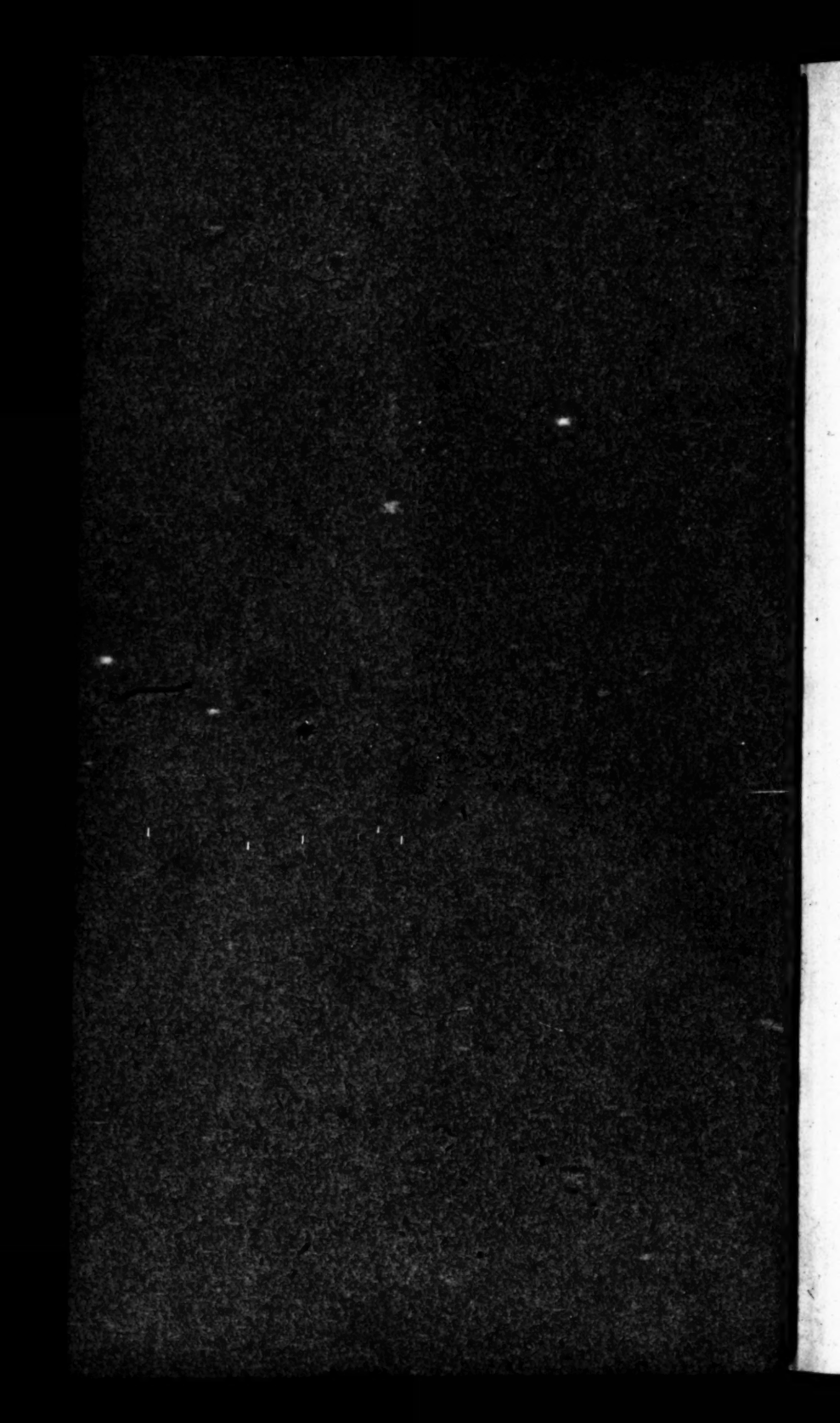
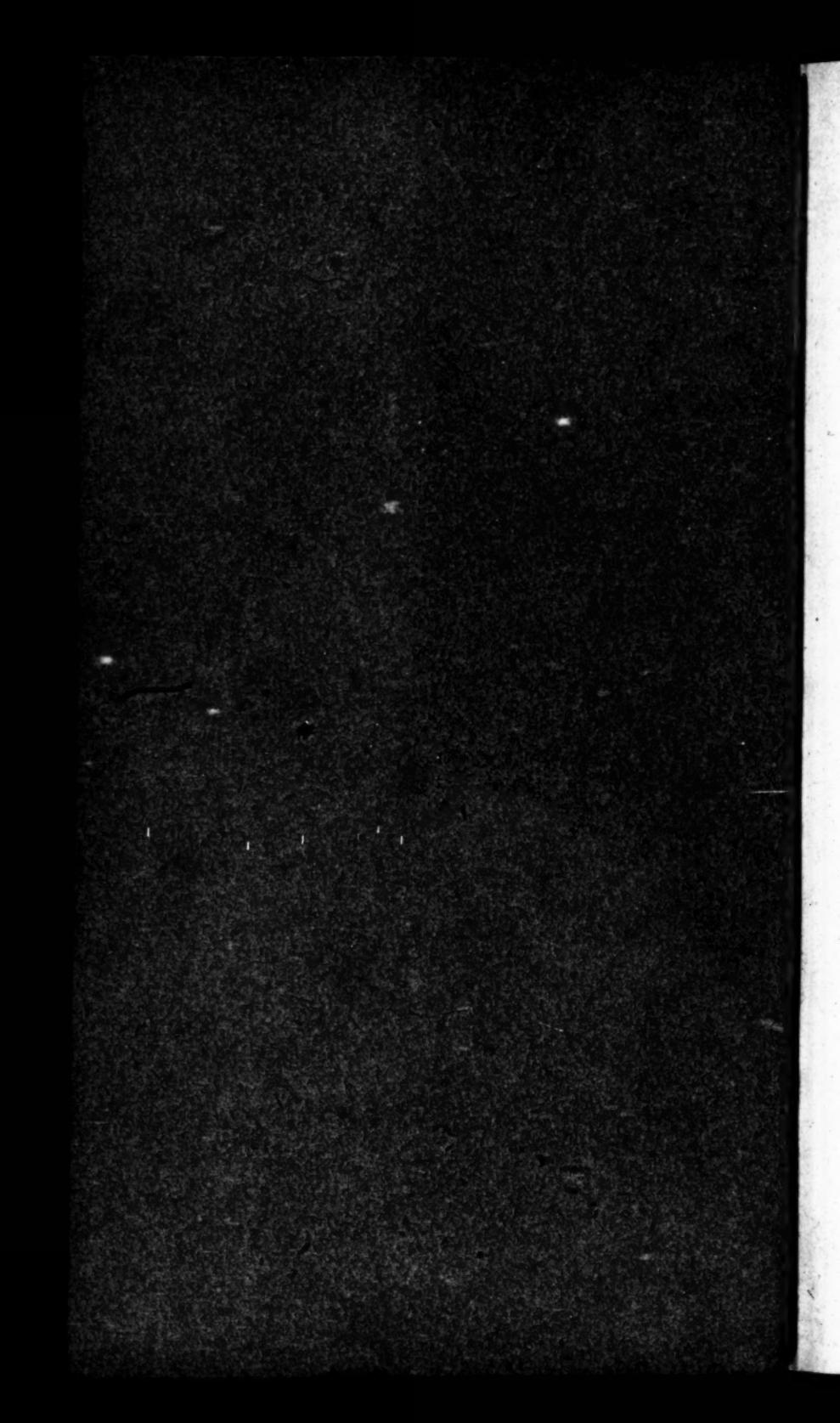




BULLETIN

DE

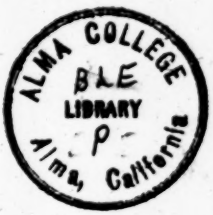
LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 17

1915-1916

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME VII



RÉDACTION ET ADMINISTRATION

31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

27103

L'Université catholique de Louvain

Nous avions un moment espéré qu'au début de cette nouvelle année scolaire, l'Université catholique de Louvain pourrait rouvrir ses cours. Il n'en est malheureusement rien. La victoire de la civilisation sur la culture germanique n'est pas encore assez avancée pour permettre les restaurations nécessaires et nous devons continuer à offrir à notre aînée nos condoléances. Certes il est à espérer que le désastre n'a pas été absolu. Les multiples laboratoires, pavillons, musées, pédagogies qui dans tous les quartiers de la ville brabançonne attestaient la vitalité universitaire et par leur extension progressive marquaient les étapes de sa prospérité croissante auront sans doute échappé en grande partie au pillage systématique et à l'incendie. Mais la destruction des Halles centrales et de la bibliothèque, même si elle avait été seule, garderait toujours la valeur d'un symbole et continuerait à crier vengeance pour le crime sans excuse dont notre plus illustre université catholique à été victime.

C'est en effet la vérité qu'il est toujours opportun de rappeler et ce que, dans tous les pays, les catholiques auraient dû remarquer comme la cause d'un des outrages les plus odieux faits à leur religion. L'université de Louvain n'était pas seulement la gloire de la Belgique, la mère féconde de ses théologiens et de ses savants, de ses artistes et de ses politiques, le centre de sa vie catholique nationale, elle était et devait être, pour le monde entier, avec le témoignage le plus irrécusable et le plus glorieux de l'existence et de la fécondité

d'une science catholique, le laboratoire le plus puissant, le mieux outillé, le plus complet où elle s'organisait. Si par impossible l'université de Louvain avait disparu ou se trouvait dans la nécessité de suspendre pour longtemps la reprise de son activité, ce serait, pour la civilisation catholique, une perte incalculable. Il importe de s'en rendre compte et en lui rendant l'hommage auquel elle a droit, de recueillir les leçons que rappelle à sa manière le vandalisme ennemi.

On a dit ici même, avec quelques détails, à l'occasion des fêtes jubilaires de l'université de Louvain (1) dans quelle mesure véritablement étonnante ce centre d'études supérieures réalise la notion même d'université. Quelques efforts qu'on qu'on ait fait ailleurs, quelques ressources dont on ait pu disposer, nulle part la libre initiative des catholiques n'a pu mettre sur pied quelque chose qui rivalise même de loin avec la puissante organisation de Louvain. Dans ce pays de quelques millions d'habitants, sans rien demander à l'Etat, par la seule force d'une volonté très éclairée sur le but à atteindre, très persévérante dans sa recherche, très ordonnée dans le développement de son action, par la mise en œuvre résolue des ressources qu'offre la liberté constitutionnelle, garantie à tous par l'accord unanime des citoyens, on a vraiment réalisé des prodiges. Le mot d'*université* y prend sa signification complète et l'épithète de *catholique* n'est pas, comme on le sait, une simple enseigne. Le spectacle vaut la peine d'être remarqué. Il n'est pas nécessaire d'avoir passé quelques heures à Louvain, d'avoir visité, un par un, ces innombrables édifices arborant avec fierté les armoiries universitaires : il suffit de parcourir un instant l'un de ces annuaires si riches en renseignements où l'*Alma mater* fait connaitre l'état de son personnel et les

(1) Voir *Bulletin* 1909. *A l'université de Louvain*, par Mgr Breton, pp. 243-256.

progrès accomplis au cours de l'année écoulée (1) ; on reste ébloui de la multiplicité des témoignages matériels ou intellectuels par lesquels se traduit l'incessant développement scientifique et le souci de ne laisser aucune acquisition nouvelle de la civilisation en dehors du programme des études lovaniennes. Création de chaires, fondation de cercles, organisation de musées, expositions temporaires, rien n'est négligé pour mettre le jeune catholique à même de s'instruire comme il le désire et aussi pour assurer le contact entre le catholicisme et toute nouvelle forme d'activité intellectuelle dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre pratique. La simple énumération des instituts et des associations rattachées à l'enseignement officiel des facultés prendrait des pages. Quiconque a vécu à Louvain ou même a simplement parcouru quelqu'un des rapports annuels, peut se rendre compte qu'il n'y a point là simple apparence, façade sans profondeur mais une réalité solide. Des publications de tous genres, livres et revues dont la réputation et l'influence sont universelles, sont là pour en imposer aux plus incrédules

Or quelle est la signification générale de ce fait, celle par où il n'intéresse point seulement la nation belge mais la catholicité tout entière ? C'est que l'existence même de l'université de Louvain ainsi constituée, est le plus éclatant témoignage qui puisse être invoqué en faveur de la vitalité scientifique et civilisatrice de notre foi, témoignage vivant dont la splendeur ne peut être obscurcie par aucun raisonnement et auquel nul ne peut se dérober.

A ceux qui s'attardent encore à parler de l'incompatibilité entre la science et la foi, la libre recherche et l'acceptation du dogme chrétien, l'indépendance intellectuelle et la soumission à la hiérarchie, à ceux aussi qui, oublieux ou ignorants de leurs gloires, de ces siècles où la pensée catholique rayonnait à travers les sciences et les arts et y multipliait les chefs-d'œu-

(1) *Annuaire de l'université catholique de Louvain*, 1914, 78e année.

vre, tremblent toujours pour leur doctrine religieuse, et n'osent point avoir pour la science libre penseuse tout le dédain que mérite sa médiocrité, lorsqu'elle s'attaque à l'histoire du christianisme, l'université catholique de Louvain offre la réponse la plus topique. Elle est. Elle constitue un centre scientifique de premier ordre, nul ne le conteste et ne peut le contester. Alors, que peuvent bien valoir les raisonnements a priori et les affirmations sur l'obscurantisme nécessaire et spontané du catholicisme? Et quelle leçon d'apologétique plus impressionnante peuvent recevoir les jeunes gens qui achèvent leurs études auprès de ces illustres maîtres et dans cette atmosphère où la croyance et l'intelligence savent si bien harmoniser leur action? Ailleurs, oui, la foi des adolescents peut courir de grands dangers. Ce n'est pas impunément que l'on passe des années dans la familiarité de maîtres athées ou simplement neutres. L'hostilité contre nos dogmes, la déformation voulue ou non de notre histoire, le silence sur les grandes œuvres du catholicisme, l'exaltation injustifiée mais bruyante de ses adversaires, l'habitude dans les divers domaines scientifiques de ne tenir aucun compte de ses solutions ou de les combattre, le manque de tout point de contact, ne serait-ce que par la pratique avérée des obligations religieuses, entre les membres du corps enseignant et l'Eglise, quoi de plus déprimant, de plus périlleux et finalement de plus funeste pour le jeune étudiant de l'Université sécularisée et neutralisée? Il est naturel que le doute lui vienne sur la solidité de sa foi et son efficacité civilisatrice; il est presque inévitable que son éducation intellectuelle se développant en dehors de toute influenee religieuse, il ne prenne insensiblement l'habitude de ne plus attacher d'importance à ces questions et d'organiser sa vie sans en avoir souci.

Assurément il y a moyen de parer à ce danger, il y a des palliatifs et des remèdes dont les effets utiles méritent d'être reconnus mais ils restent des palliatifs et des remèdes. Il vaut mieux n'avoir point besoin d'y recourir et ce sera la gloire des catholiques belges et de l'université de Louvain d'avoir pu,

par la seule puissance de leur énergie personnelle, organiser une institution qui de ce chef présente toute garantie et, sans avoir à multiplier les organes de protection, assure sans heurt et sans à-coup la croissance intellectuelle et religieuse de ses élèves, leur inspire une naturelle confiance dans la bonté et la vitalité de leur doctrine, leur en met sans cesse sous les yeux le spectacle réconfortant.

Jamais plus qu'en ces dernières années on n'avait autant parlé d'apologétique et multiplié les productions qui s'y rapportent. Avec une insistance assez agaçante, pour ceux qui estiment peu honorable la position d'accusée imposée par là-même à l'Eglise et pour qui son rôle naturel est celui de juge et non point de prévenue, on a paru quelquefois vouloir réduire à cette tâche le principal effort de l'activité intellectuelle des catholiques. A Louvain on s'est avec raison défendu énergiquement contre cette mentalité de paria et d'émigré. On a compris que la meilleure apologétique, si tant est qu'il faille lui donner une place aussi importante dans les préoccupations catholiques, est l'apologétique en action, la continuation de de l'œuvre séculaire de civilisation chrétienne, vivifiant toutes les manifestations du labeur humain et montrant par les faits que loin de comprimer les énergies naturelles, notre foi ne peut que les stimuler en vue d'une activité toujours plus ordonnée, plus vigoureuse, plus attentive à ne rien laisser perdre de ce que la munificence divine a semé dans ce monde de perfections à découvrir et de ressources à utiliser.

Car il faut y insister : Louvain se glorifie également de sa foi et de sa science. La préoccupation de l'orthodoxie s'y allie sans effort à celle du travail probe et fécond. L'on s'y croirait autant déshonoré par la médiocrité intellectuelle que par l'erreur doctrinale. Les rapports annuels aussi bien que les discours recueillis dans le *Liber memorialis des fêtes jubilaires* ne laissent aucun doute à ce sujet (1). C'est dans cette dispo-

(1) Voir en particulier le discours de l'archevêque de Malines, le cardinal Mercier.

sition soigneusement entretenue, que se trouve la véritable raison d'être de la prospérité lovanienne. Aux efforts des catholiques pour assurer les ressources à leur grande école, a perpétuellement répondu l'effort intérieur de rénovation et de progrès, guidant vers des destinées toujours plus glorieuses l'activité scientifique qu'il coordonnait. On a vu clair, on a vu juste et l'on ne s'est jamais lassé de réaliser et de perfectionner le programme primitivement fixé : « La force et la profondeur des études seront l'objet de tous nos soins, écrivaient en 1834 les évêques fondateurs ; car nous sentons vivement toute l'importance d'un haut enseignement porté au niveau des connaissances humaines les plus élevées. » « Il faut que dans les universités, disait en 1890, Mgr. Abbeloos, alors recteur, on cultive la vérité par amour d'elle-même et que du sein de nos facultés, il s'élève une atmosphère de science que tous élèves et professeurs puissent librement respirer, sans autre préoccupation que celle de nourrir leurs intelligences et d'accroître le patrimoine du savoir. » Lors des fêtes jubilaires, son successeur Mgr Hebbelynck pouvait à bon droit constater que ce programme a été rempli et que l'œuvre accomplie à Louvain « fut inspirée tout entière par l'amour pur, désintéressé, passionné de la science ». A son tour, dans la dernière rentrée solennelle de l'Université, le 21 octobre 1913, Mgr Ladeuze exprimait avec la même fermeté cette doctrine traditionnelle : « Une université a pour objectif la science en elle-même et est un centre de recherches ; elle doit donc être aussi un centre de production scientifique... C'est à cette jeunesse qui se presse autour de vous, que vos fonctions vous obligent de consacrer le meilleur de votre temps : votre premier devoir est de l'instruire et surtout de la former, de lui communiquer les données exactes de la science actuelle et surtout de l'initier à ses méthodes. Savants, vous devez être non seulement des professeurs, mais des maîtres. » Ces déclarations sont aussi explicites que possible. Ce qui leur donne tout leur prix c'est qu'elles ne sont point restées à l'état de déclarations,

qu'elles traduisent un état d'âme résolu et des dispositions dont la pratique a montré la sincérité et l'efficacité.

Pourquoi le dissimuler? Si ailleurs, en France en particulier, l'enseignement supérieur catholique n'a point donné tout ce que l'on s'en était promis, toute la faute n'en est point aux multiples difficultés extérieures, à l'exiguité des ressources, à la parcimonie avec laquelle la liberté nous est mesurée par les institutions civiles, à l'odieuse sujétion qu'imposent les jurys officiels, négation impudente de l'essentielle autonomie universitaire. Elle en est aussi à l'insuffisante compréhension de la tâche propre aux universités catholiques et des moyens seuls aptes à en assurer la réalisation. Elles n'ont point trouvé assez autour d'elles l'intelligente sympathie qui a soutenu celle de Louvain et la confiance du public catholique nécessaire dans l'accomplissement de leur tâche ardue et délicate. On n'a peut-être point suffisamment compris la différence naturelle entre l' éducation élémentaire telle que la donnent les séminaires où avec juste raison une grande importance est accordée à la formation morale du prêtre et la tâche tout autre, d'ordre purement intellectuel, qui s'impose à l'université. On a surtout trop peu réfléchi sur les conditions sans lesquelles il est impossible de faire œuvre scientifique. La liberté intellectuelle, la possibilité, dans les limites fixées par le dogme lui-même, de s'attaquer à tous les problèmes pour en chercher une solution loyale et raisonnée, la confiance accordée d'instinct et sans réticence à ceux qui, sous le contrôle de l'Episcopat, travaillent à cette œuvre et y consacrent toutes leurs ressources, sont, à des titres divers, des éléments indispensables de réussite. En dehors d'eux l'œuvre tentée est précaire dans ses résultats, laborieuse dans son exécution, chétive et malingre. A Louvain on s'en est rendu compte et tous, évêques protecteurs, public catholique, corps universitaire ont travaillé de concert à assurer la permanence de ces dispositions et à écarter tout ce qui pouvait y faire obstacle.

Il y a toujours paru naturel que l'on fasse crédit à ceux qui parlent sur une question qui est l'objet de leurs études

propres et dans les controverses qui pourraient se produire, c'est à eux et non point à leurs adversaires moins instruits qu'allait naturellement la confiance. On n'y a point connu cette sorte de méfiance, dont ailleurs plus d'une manifestation s'est produite, contre l'érudition fidèle aux meilleures traditions de la science catholique, et se contentant d'appliquer avec conscience les procédés rigoureux communs à toutes les sciences dans leur principe et sans lesquels il n'est pas possible de faire œuvre sérieuse. Formé, dans son élite, à cette haute école du savoir, initié à ses méthodes, le public catholique, ecclésiastique et laïque, a su, avec moins de peine, discerner les publications sérieuses des œuvres médiocres et sans valeur. Les bruyantes protestations d'orthodoxie ne lui ont point fait prendre le change sur la qualité inférieure de certaines élucubrations. Il n'a point souffert que des accusations injustes missent en péril l'honneur de son corps universitaire et de ses maîtres lesplus estimés. L'on sait avec quelle vigueur l'archevêque de Malines est intervenu pour défendre l'un de ses anciens collègues, bientôt appelé par la confiance de l'épiscopat au poste le plus éminent. Dans le mouvement de retour à la saine philosophie, ce même esprit véritablement scientifique a mis en garde l'école de Louvain contre des exagérations et des aberrations stérilisantes. S'il y a un espoir fondé de voir, même en dehors du catholicisme, la scolastique reprendre de l'influence et rétablir l'empire des saines idées dans les milieux infectés par la philosophie kantienne et ses filiales, c'est surtout parce qu'à Louvain, on a compris qu'il ne suffisait point de reprendre les formules du passé, qu'il y avait un triage à opérer dans son héritage scientifique, qu'une adaptation était indispensable et que l'on ne pouvait faire table rase des énormes acquisitions faites par l'esprit humain depuis sept siècles. En véritables savants ses maîtres ont appris à ne s'étonner de rien mais aussi à ne reculer devant rien. Puisque nous sommes éclairés par la belle lumière de la foi, pourquoi hésiterions-nous à aller de l'avant et en quoi, dans le domaine où l'autorité n'a point à intervenir, où seule la raison, par ses propres lumières, peut

découvrir la vérité, le savant catholique est-il nécessairement moins qualifié que ses confrères pour explorer hardiment et conclure avec netteté ?

C'est grâce à la maîtrise dans l'usage des méthodes scientifiques, qu'en tout ordre de choses, dans le domaine religieux aussi bien que pour les disciplines profanes, l'université de Louvain s'est placée au premier rang. C'est dans la mesure où ses cadettes les écoles de hautes études fondées par les catholiques, s'efforceront de l'imiter et défendront avec succès leur patrimoine scientifique, en perpétuant cette liberté de l'esprit, antique gloire des universités médiévales, qu'à leur tour elles feront œuvre durable et féconde. Hors de là, il faut bien s'en rendre compte, toutes les espérances fondées sur elles pour la rénovation intellectuelle de la chrétienté, seraient caduques. La science ne peut prospérer que dans une atmosphère de liberté. La libre discussion en est la condition essentielle et la garantie irremplaçable.

Au surplus dans la douloureuse crise que le catholicisme vient de traverser, à l'égard du modernisme et de la réaction consécutive du prétendu catholicisme intégral, l'efficacité des méthodes de Louvain s'est montrée, à l'épreuve, singulièrement appréciable. C'est un fait que la crise n'a pour ainsi dire pas sévi en Belgique, alors qu'en France, en Allemagne, en Italie, en Angleterre même, elle faisait des ravages singuliers. Or la raison qui pourrait expliquer ailleurs cette innocuité n'est point de mise ici. On ne peut dire que la Belgique, avec un centre de philosophie, d'exégèse, d'histoire ecclésiastique et de théologie aussi florissant que Louvain, a été à l'abri de l'épreuve parce que, grâce a une bienheureuse ignorance, la question ne s'y posait pas. La seule réponse satisfaisante est que la formation scientifique y était assez forte pour mettre en garde à la fois et contre les perversions modernistes et contre les incompétences et les exagérations qui lui ont parfois donné la réplique. On y était bien informé; on y savait depuis longtemps discerner les questions libres et les données de la foi; on était habitué à concilier les exigences de la révélation et les libres recherches

de la spéculation dans tous les domaines. Pour venir d'outre Rhin ou d'outre Manche, les nouveautés doctrinales ne suscitaient aucun engouement particulier et si l'on savait être hardi à l'occasion, user dans toute sa latitude de la liberté intellectuelle, telle que l'ont toujours comprise nos docteurs catholiques, au temps du Maître des sentences, comme en celui de saint Thomas et de Duns Scot, comme en celui de Suarez et de Vasquez, on ne s'aveuglait pas sur la qualité de certaines productions et l'on ne perdait point de vue la barrière lumineuse dressée par la tradition catholique et l'autorité compétente entre le domaine de la science catholique et celui de l'erreur. Vainement des pêcheurs en eau trouble ont, de l'étranger, essayé de rompre l'accord instantanément établi. Leur œuvre de désunion n'a pu s'accomplir, la confiance accordée par l'épiscopat et le peuple chrétien à son université est restée intacte. Au plus fort de la crise, les splendides fêtes universitaires venaient donner un nouvel aliment à l'ardeur scientifique de ses maîtres et depuis, tandis qu'ailleurs un fléchissement indéniable se produisait dans l'activité intellectuelle des catholiques, à Louvain des créations successives attestaient que l'*Alma mater* continuait paisiblement et sans secousse son œuvre de progrès.

Il faut d'ailleurs le reconnaître : C'est l'aspect général du catholicisme en ce pays, dû sans doute en grande partie à l'équilibre enviable du tempérament national. Ce catholicisme, dont parlait le plus récent historien de l'université de Louvain, « tel que nous le pratiquons en Belgique et tel que nous l'enseignons à Louvain, sans souci de l'inféoder aux partis politiques ou de le charger d'entraves inutiles et gênantes », le cardinal de Malines le définissait mieux encore lorsque, traitant des prêtres formés à l'université il écrivait : « Elle compte parmi ses anciens élèves une légion de prêtres instruits, capables par l'étendue de leurs connaissances, comme par la pénétration de leur esprit, d'exercer une action salutaire et prédominante sur la vie morale et religieuse de leurs concitoyens. Formés à une école qui ne recule devant aucun problème de

la critique contemporaine, initiés à l'état d'âme et aux écrits de ceux qui ne partagent point nos convictions chrétiennes, ils savent aussi suivant le conseil du grand évêque d'Hippone, concilier la lutte contre les idées et les doctrines avec l'amour du prochain et, par leur influence dans le clergé, assurer la défense de la foi sans attiser le feu de la discorde. »

On peut assurément préférer une conception plus tapageuse de l'action catholique et il paraît que certains neutres catholiques trouvent en effet le catholicisme belge inférieur à la religion du Kaiser, pure de tout libéralisme. A qui veut être dupe des mots, les paradoxes les plus invraisemblables sont certainement loisibles. A ceux qui ne veulent point fermer les yeux et cherchent à tirer de l'histoire comme des évènements actuels les conclusions évidentes, une plus grande généralisation de cette attitude, telle que la décrit le courageux archevêque de Malines, paraîtra souverainement désirable. Nous avons trop souffert, dans notre fierté de catholiques et dans notre vitalité, des insultes et des attaques prodiguées sans relâche plusieurs années à toute une catégorie d'éminents catholiques, par des publicistes pour qui l'opinion publique s'est montrée d'une indulgence déconcertante, pour ne point travailler à empêcher le retour d'une tyrannie aussi abjecte. Si elle a pu se produire, si les contradictions ont été insuffisantes, si le découragement commençait à gagner les plus intrépides c'est précisément parce que la conscience du peuple catholique n'était pas suffisament éclairée et que la lourde équivoque continuait à peser sur elle. Au lieu d'aller aux réalités et d'examiner de sang-froid les problèmes on s'était repris à s'en tenir aux mots et à trembler devant des accusateurs sans scrupules et sans autorité doctrinale. On a parlé à tort et à travers d'intransigeance et de libéralisme, on a tout brouillé et tout confondu pour pouvoir plus sûrement atteindre, dans cette mêlée confuse des idées, des passions et des préjugés, ceux dont l'action déplaisait et dont on voulait ruiner la légitime influence. Certains personnages ont pu se flatter de terroriser à leur gré, de distribuer à leur guise le blâme ou l'éloge, de détruire ou d'édifier les réputa-

tions et de contrecarrer même l'action des pasteurs dans leurs propres diocèses.

La sagesse des catholiques belges a toujours su éviter cet écueil. Grâce à l'impulsion reçue et entretenue de Louvain, aux habitudes de modération, de critique sage, de réflexion développées par la formation universitaire, un pareil état d'esprit y est impossible. Le zèle s'y distingue de l'agitation et le sens de la liberté y met en garde contre toute tentative d'accaparement ou d'oppression. On n'y a point peur des mots parce que l'on considère les choses. On n'y a point l'obsession de l'intransigeance parce que le culte de la vérité suffit. En matière doctrinale, la situation est claire. Quand la vérité est en jeu, il n'y a pas de demi-mesure : on est martyr ou confesseur, on n'est point intransigeant. Hors de là, si respectables que soient les opinions, elles restent des opinions; on veille à ne point les transformer en dogmes, et précisément parce que l'on tient à sa liberté propre on ne cherche point à empiéter sur celle du voisin. Dans la pratique, on n'a pas davantage à se préoccuper : ou il s'agit d'une de ces questions qui mettent en jeu soit l'honneur soit la vérité doctrinale et ne supportent aucun compromis et en organise la résistance, au prix des plus héroïques sacrifices, — on l'a vu pour la loi scolaire, on le voit pour la violation de la neutralité; — ou il est question de l'un quelconque de ces problèmes épineux qni se posent tous les jours, se rattachant à divers principes qui doivent se faire de mutuelles concessions et s'adapter en vue du succès nécessaire et l'adoption de la solution moyenne devient un devoir. Parler de libéralisme à ce propos est un non-sens et en plus une insulte gratuite à l'autorité pontificale qui donne tous les jours l'exemple de ce prétendu libéralisme et de cette prudence dans le gouvernement ecclésiastique à l'intérieur comme à l'extérieur. Celui-là n'est pas le plus catholique qui à temps et à contre-temps se réclame des principes mais qui, à la lumière de la raison éclairée par la foi, en fait l'application la plus judicieuse et la plus opportune.

Il faut d'ailleurs s'en souvenir : cette harmonie pacifique

des catholiques belges, cet état d'esprit qui leur a permis de traverser victorieusement les lourdes épreuves auxquelles ils ont été plus d'une fois en butte et de porter sans faiblir le poids de plus de trente années des responsabilités politiques les plus hautes, ce sens catholique assez attentif pour éviter l'erreur, assez ferme pour résister aux entraînements irréfléchis, assez ouvert pour refuser de s'en tenir à la défensive et aller hardiment à la conquête de tous les progrès, l'Université de Louvain a contribué à les développer d'une manière non moins efficace par sa constitution que par son enseignement. Elle rend au pays l'immense service d'unir dans un contact étroit toutes les élites de la nation. Ainsi est évité le terrible divorce qui pèse ailleurs d'un poids bien lourd sur les relations entre les laïques et le clergé, qui maintient entre eux des défiances parfois inconscientes et fait sans cesse osciller entre le danger du laïcisme cherchant à s'imposer à l'église et d'un certain autoritarisme que l'on reproche parfois, non sans quelque fondement, à des gens d'église. A Louvain, dans les salles de cours ou les réunions d'étudiants, dans les mille occasions de se rencontrer et de s'apprécier qu'offrent le séjour commun, la fréquentation des mêmes facultés, la participation aux mêmes enquêtes ou aux mêmes œuvres de charité, étudiants laïques et ecclésiastiques apprennent à se connaître intimement, à s'aimer, à s'estimer, à nouer ces relations que la vie rendra plus étroites en amenant à collaborer activement aux mêmes travaux de défense et de progrès religieux et social. Comment le préjugé anticlérical au sens fâcheux que certains catholiques donnent parfois à ce mot, pourrait-il se développer en un pareil milieu ? Chacun apprend à y faire son œuvre propre tout en apprenant aussi à apprécier celle du voisin. C'est l'esprit de famille prenant la place de l'esprit de coterie, c'est la collaboration féconde au lieu de la rivalité stérile. A grandir dans la même atmosphère on s'imprègne forcément des mêmes idées, et quand il s'agit d'un idéal aussi noble que celui dont est animé l'Université catholique, le résultat est la production et le développement constant d'une force incomparable au service de la religion. Les dissidences

sont réduites au minimum, les malentendus fort diminués, les chances de succès d'autant plus accrues. De ce chef, en France en particulier, à défaut d'universités catholiques puissantes, que l'avenir pourra peut-être constituer, diverses associations, celles de la Jeunesse catholique française notamment, suppléent dans une certaine mesure et rétablissent entre le prêtre et les laïques ces rapports de confiance réciproque et de collaboration assidue, grâce auxquels leur action peut devenir capitale. Elles ne peuvent cependant complètement remplacer l'influence autrement profonde que la fréquentation continuelle, à l'âge où l'esprit et le cœur prennent pleinement conscience de leur force et de leurs besoins, exerce si heureusement. Il est à souhaiter pour le bien commun du pays et de la religion que, dans nos Instituts, mis à même de pouvoir exercer leur action normale dans toute sa plénitude, une influence analogue à celle de *l'Alma mater* lovanienne puisse sans retard se manifester.

« Trois idées maîtresses dominent toute l'histoire de l'Université de Louvain : le progrès scientifique, le culte de la patrie, la fidélité à la religion », les pages qui précèdent sont un simple écho de ces paroles prononcées par le Recteur Mgr Hebbelynck au cours des fêtes jubilaires. Elles en donnent une justification bien imparfaite mais qui veut être en même temps l'hommage réfléchi de la sympathie la plus ardente. Elles voudraient avoir rappelé quelque chose des motifs qui doivent rendre chère à tous les catholiques la résurrection de l'Université de Louvain et faire souhaiter que, dans dix ans, lorsqu'en 1925 elle fêtera le cinquième centenaire de sa première fondation, elle ait retrouvé, grâce à leur concours, toute sa splendeur et sa puissance pour le bien. Elles espèrent aider à mieux comprendre quel irréparable désastre serait la disparition prolongée de ce foyer intense de vie et de science catholiques... et aussi pourquoi dans la nuit du 25 au 26 août 1914, c'est de préférence sur Louvain, sur les halles et la bibliothèque universitaires que la culture germanique a exercé son génie de destruction.

La Rédaction

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

VIIe SESSION (1)

Au cours du canon précédent (IV), le Concile de Trente avait déjà condamné l'hérésie fondamentale des protestants sur la suffisance de la foi seule par rapport au salut et affirmé la connexion nécessaire entre les sacrements et la possession de la grâce. Exprimée d'abord d'une manière plus radicale, atténuée plus tard dans les termes au point de pouvoir parfois donner l'illusion de la doctrine orthodoxe, l'erreur de Luther et de ses amis sur ce rôle des sacrements devait être mise en pleine lumière (2). Elle fait l'objet des canons V, VI, VII, VIII, où la notion catholique de l'efficacité des sacrements à l'égard de la grâce est par là même indirectement exposée et défendue. Sans se répéter, ces canons sont étroitement apparentés; il y a donc avantage à les réunir pour une étude d'ensemble doctrinale, tout en examinant d'abord à part la manière dont chacun d'eux fut élaboré.

A. Constitution du texte.

V. Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, a. s.

Ce canon est la simple reproduction avec anathème de la proposition 14 (série I) du premier catalogue : *sacramenta ob solam fidem nutriendam esse instituta*. On avait jugé superflu d'en indiquer la source, tellement l'erreur ainsi formulée était connue (3).

(1) Voir *Bulletin* 1914 p. 361 et p. 401 ; CT. V. = *Concilium Tridentinum*, tome V.

(2) Voir sur l'ensemble BELLARMIN *De sacramentis in genere* l. II c. 1-2, où sont rassemblés les textes les plus significatifs.

(3) Cf. *Conf. Aug.* I. p. a. 13 : ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita.

Il n'y eut pour ainsi dire pas de discussion. L'article est rangé d'emblée par les théologiens au nombre de ceux dont la condamnation s'impose. On signale à l'encontre quelques autorités patristiques et canoniques. Les Pères confirment cette première appréciation et acceptent sans modification la formule proposée pour la rédaction du canon (1).

C. VI. Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, a. s.

Deux propositions ont fourni le thème de ce canon : la 4e (série I) du premier catalogue et une autre suggérée additionnellement par Barth. de Miranda O. P. :

4 : Sacramenta novae legis non conferre gratiam etiam non ponenti obicem ; proposition signalée par le schema (CT. V. 836, 2-4) comme empruntée aux assertions de Lut[illegible]er, condamnées par Léon X, sous cette forme : *usitata sed haereti[illegible] sententia est sacramenta novae legis dare gratiam iis qui non ponunt obicem* (2) Il y eut unanimité pour la condamnation sans restriction, en se référant à de multiples textes conciliaires, canoniques et patristi-

(1) *Ponderandus sed cum sola fide damnatus* (de Castello) ; *haereticus* Richard du Mans, Vitriarius (cum nedum fidem sed omnes virtutes nutriunt) Jo. Consilii, Navarra, Moncalvi, Sarra, Carvajal, Salazar, l'évêque d'Aquin ; *erroneus* : Salmeron, Delphinus, Phaedrius (quia ad collationem gratiae etiam instituta sunt) ; error lutheranorum : Miranda ; *falsus* : Gaspar a Regibus, Caporella, Philipputius, Melch. de Bosmediano, Mazochius, Lombardellus ; *damnandus* : Laynez, Caporella ; *damnatus in Tridentino* : l'évêque d'Aquin. Seripandi : nihil dico sed conformo me ad sententiam theologorum qui hunc absolute damnarunt nam si gratiam conferunt, ut dictum est in primo articulo (du schema B, le canon 6 actuel), non ob solam fidem nutriendam instituta sunt (CT. V. 963, 5 ; Massarelli résume : haereticus et damnandus, Theiner I. 446. 2e col.) — preuves : Io 3e *nisi quis renatus... introire in regnum Dei* : si intrat, ergo habet gratiam (Bosmedianus) ; contra symbolum : unum baptisma in remissionem peccatorum (cf. Massarelli : résumé CT. V. 863, 37) ; Trid. s. VI, c. 4 (ibid. 26. l'évêque d'Aquin ;) Basilius : *hort. ad baptismum* (Nic. Trecensis ; CT. V. 852, 34, cf. 863, 36-7) ; Aug. *in Ps. 37, ibid.* 37 ; Gregorius *c. multi, de Consecr. dist. 3* (Richard du Mans, 845, 22-3 et la note rectificative d'Ehses 13, cf. 863, 35-6).

(2) Le texte de la bulle Exsurge (nº 1 cf. Denzinger-Bannwart ed. 11a, 741) est un peu différent : Haeretica sententia est sed usitata, s. n. l. iustificantem gratiam illis dare qui non ponunt obicem.

ques (1). L'article fut ainsi classé, dans le second schema, le 1er des *damnati et damnandi prout iacent* (CT. V. 863, 4-11). Les Pères approuvèrent la condamnation. L'archevêque de Sassari fait remarquer que la grâce augmente avec la perfection des dispositions; le procureur de Trèves, Pelargus O. P. signale qu'on pourrait condamner en même temps la proposition 2e de la 4e série (*sacramenta esse signa*); Seripandi accepte la condamnation, à cause de la définition du sacrement donnée par Pierre Lombard. Il serait utile pour éviter toute équivoque, par suite de la multiplicité du sens de *sacramentum*, de rappeler dans la préface des canons cette définition (2),

(1) L'article est signalé par Richard du Mans comme erreur des Cathares et de Wiclef; par Fr. Herrera comme erreur des Arméniens, des Anabaptistes, des Luthériens; *haereticus* : Richard Vitriarius, Gaspar a Regibus, Jo. Consilii, de Bosmediano, Moncalvi, Sarra, Delphinus, Mazochius, Hervet; *erroneus* : Miranda, Greg. a s. Jacobo, Laynez; *falsus* : Philippucius. Nic. Trecensis, Carvajal, Lombardellus. — Il est contraire à L'Evangile : *qui crediderit...* Mt 16[16] (Philippucius); à Gal. 3[27] *quicumque baptizati estis, Christum induistis* (Sarra); en opposition avec les conciles de Milève c. 2 (Salmeron), d'Orange c. 25 (Miranda); de Latran c. 2 (Salmeron); de Vienne (Salmeron, Philippucius), de Constance, contre Wiclef (Richard); de Florence (de Castello, Salmeron, Philippucius, Hier. ab Oleastro, de Bosmediano, Navarra); de Trente s. 6. (Philippucius); avec les textes du droit canon : cap. 13 *Excommunicamus*, de haereticis (Richard); c. 3 *maiores*, de baptismo (de Castello); c. *ad abolendam* (de Bosmediano); avec l'enseignement des Pères : Eusèbe, *in Lucam* (Caporella); Basile, *hort. ad baptismum* (Nic. Trecen); Chrysostome *h. 26 super Gen.* (d'après le résumé de Massarelli, 863, 10); *ep. ad Hebraeos*, *h.* 9 (Nic. Trecensis); Augustin : *super Jo.* (Caporella), *ep. ad Bonifacium* (Philippucius); Hugues de S. Victor (Caporella); argument théologique *a fortiori* tiré du fait que la circoncision *conferebat gratiam* (Phaedrius, Navarra); Jo. Consilii demande au sujet de la doctrine catholique : *addatur quod non sit assertio iudaica*. Solis réclame la condamnation de l'article *in se* mais après la remarque suivante : Omnes theologi concedunt quod sacramenta conferunt gratiam ex opere operato; sed in modo conferendi discordant et ex utraque parte sunt multi theologi. Ideo neutra damnanda.

(2) Panormitanus, Bituntinus, Aquensis, Militensis *haereticus*; Bituntinus, Canariensis *damnetur simpliciter;* Pelargus, le général des Servites : *damnetur*. Pour Pelargus cf : CT. V. 935, 36-7, où le texte donné par Ehses est certainement fautif : cum quoposset damnari secundae classis 4 sacramenta esse signa. Il faut lire *secunda classis 4ae*, qui est effectivement la proposition de Miranda, dont il va être question dans le texte; la 4a secundae classis concerne le caractère. Seripandi (962, 2-6) : convenio cum theologis propter illam sacramenti definitionem quam ex priscis doctoribus collegit Magister : Sacramentum est *invisibilis gratiae* (Ehses : *gratia*) *visibilis forma cuius imaginem gerit et causa exsistit*. Cuius definitionis mentio fieri posset in prooemio ad vitandam aequivocationem, etc (*sic*). Multis enim modis hoc nomen sumitur.

Au cours de la première discussion, Miranda O. P. avait proposé à l'occasion des articles 4 et 5 (cf can. 6 et 8) de condamner aussi la proposition suivante des Luthériens :

Sacramenta esse tantum signa et notas nostrae professionis. L'indication fut retenue et la proposition, à laquelle on avait ajouté ces mots : *seu etiam allegorias bonorum operum*, fut rangée dans la quatrième série du second schema, le 2e des articles additionnels (1). D'après le résumé de Massarelli, plusieurs Pères demandèrent qu'on n'en tînt point compte, en particulier parce qu'il était déjà implicitement condamné dans la proposition précédente et dans celle sur la reitération du baptême. Le procès verbal signale seulement cinq *vota* demandant la condamnation. Seripandi après avoir rappelé que la seconde partie de cet article ne se trouve à sa connaissance, que chez Mélanchton, qui en fait reproche aux Anabaptistes — article dont le catalogue des erreurs anabaptistes, dû à Cochlée, ne fait pas mention — se demande si, par suite, il vaut la peine de s'en occuper. (2)

La commission chargée de rédiger le texte des canons estima que l'erreur méritait d'être signalée; elle réunit les deux propositions plus ou moins modifiées et en fit le canon 6 ainsi formulé :

Si quis dixerit sacramenta non continere gratiam quam significant aut gratiam ipsam rite et digne suscipientibus non conferre quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, a. s. (3)

(1) Miranda CT. V. 848, 11-12, cf. 867, 28-9.

(2) Massarelli CT. V. 972, 24-6 : « nonnulli dixerunt quod primi tres omittantur et quod secundus sit damnatus cum damnatur *sacramenta gratiam non conferre*. Aliqui censent istum articulum damnari cum 6 baptismi de reiteratione etc. ». *Haereticus* : Chironensis; *damnetur* : Lancianensis, Syracusanus, Pelargus ; *falsus ex diffinitione sacramentorum* : Castellimaris. Seripandi : Hunc articulum quoad secundam partem apud Philippum tantum legi, quem obicit Anabaptistis, cuius tamen nulla fit mentio a Cochlaeo in articulis Anabaptistarum Monasteriensium. Videndum itaque an damnandus sit articulus, quem Anabaptistis solus Philippus, quod ego sciam, obicit (CT. V. 963, 48-50). Il faut donc corriger le résumé, tel que le donne Theiner (I. 446 2e col.) : De IV (Th : III) ordine I et II damnentur.

(3) La dernière partie de la formule vise un passage de la *Confessio Augustana* I. p. a. 13 : De usu sacramentorum docent quod sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita.

Si l'on compare ce texte avec celui qui fut définitivement adopté, l'on constate deux modifications importantes, qui eurent d'ailleurs pour résultat de ramener à l'énoncé primitif de la proposition 4. Le mot *sacramenta* employé seul avait l'inconvénient de paraître trancher la controverse sur l'efficacité des sacrements de la loi ancienne, que le canon 2 avait entendu laisser entière. Par l'adjonction *novae legis* on coupait court à toute difficulté. Au lieu de *rite et digne suscipientibus*, qui avait, sans doute pour éviter l'emploi d'une expression trop technique, pris la place de *non ponenti obicem*, ce fut cette dernière expression mise au pluriel qui fut définitivement approuvée. Elle répondait mieux au but poursuivi, car elle n'exigeait pas comme l'autre des dispositions personnelles pour tous les sacrements; les nouveaux-nés aussi bien que les adultes y étaient visés. (1)

Canon VII. Si quis dixerit non dari gratiam per huiusmodi Sacramenta semper et omnibus quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, a. s.

L'article 5 de la Confession d'Augsbourg (1530) avait donné matière à la proposition suivante (n° 8 du premier schema) :

Non dari gratiam in sacramentis semper et omnibus quantum est ex parte Dei sed quando et ubi visum est Deo (2).

La discussion des théologiens ne provoqua aucune remarque particulière (3).

(1) Massarelli, CT. V. 991, 17-18 ibi *conferre* nonnulli vellent addi *non ponenti obicem* et ibi *sacramenta* ut addatur *novae legis*. Cette dernière modification est réclamée par les évêques de Lanciano et de Calahorra; celui de Bitonto propose l'équivalent : *sacramenta praedicta*. Pour la première on relève: l'archevêque de Palerme (damnetur etiam s. non conferre gratiam non ponenti obicem, les évêques de Bosa (addatur : non ponentibus o.), de Lanciano (et obicem non ponentibus virtute operis operati) d'Osca (n. ponentibus o.), le général des Conventuels (id.) — La modification fut approuvée par la congrégation des prélats théologiens, tenue le 2 mars au matin (CT, V 992, 8-9). Le général des conventuels en avait proposé une autre qui ne fut pas acceptée : loco *continere* dicatur *significare*. Deux remarques de l'évêque de Feltre et du général des servites rapportées à ce canon par le procès-verbal, visent en réalité le canon 8 où elles seront signalées.

(2) *Confessio Augustana* I. Par a. V. : Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium.

(3) La seule appréciacion interessante est celle de Vitriarius : erroneus est, indiget tamen declaratione, cum secundum unum sensum non sit falsus, est damnatus in concilio Florentino uno modo, alio non. *Haereticus* : Richard

Les Pères à qui l'article fut soumis comme proposition 4 de la première série (*damnandi ut iacent*) le condamnèrent à leur tour. Musso, évêque de Bitonto demanda, sans doute comme étant inutiles, la suppression des mots *sed quando et ubi visum est Deo.* C'est la seule remarque signalée dans le résumé de Massarelli. Seripandi avait cependant repris l'idée du théologien Vitriarius et montré comment la proposition était susceptible d'un sens acceptable. Cela dut paraître un raffinement inutile, surtout quand on eut opéré la suppression suggérée par Musso (1). On rédigea en conséquence le canon suivant :

Si quis dixerit non dari gratiam in huiusmodi sacramentis semper et omnibus qui ea suscipiunt quantum est ex parte Dei sed aliquando tantum et aliquibus, a. s.

L'expression *in huiusmodi sacramentis* parut trop faible pour exprimer le rôle du sacrement dans la communication de la grâce. on demanda qu'il lui fût substitué *per h. sacramenta*, le mode de réception fut précisé par l'adjonction de *rite* au verbe *suscipere*. En revanche *tantum* fut signalé comme superflu. La rédaction définitive tint compte, comme on le voit, de ce triple *desideratum* (2).

du Mans, Nicol. Trecensis; *impius*, Jo. Consilii, Moncalvi, Navarra, Carvajal, Mazochius, G. Hervet, Salazar; *erroneus* : Vitriarius, Salmeron; *falsus* : Herrera, Phaedrius, de Bosmediano, Delphinus; *damnandus* : Miranda, Greg, a S. Jacobo Laynez, Caporella; *damnatus* in Evangelio : Richard; ab Innocentio, in concilio Lateranensi : de Castello; cap. Maiores: de Bosmediano, (cf. contra Innocentium III *de sacramento altaris* : Phaedrius); in Florentino: Vitriarius, de Bosmediano; in Tridentin. s. 6. c. 9 : Gaspar a Regibus; contra Augustinum *ad Paulinum* : Moncalvi; *de symbolo* : Phaedrius.

(1) Massarelli CT V 971, 9. ; Bituntinus 927, 43 (damnetur et deleatur *sed Deo.*) *Haereticus*: Canariensis, Pelargus; *damnetur* : Aquensis, Bituntinus. Seripandi (962, 22-34 résumé dans Theiner I, 446, 2e col.) : Si dicant haeretici quod alicui detur s. cui non detur gratia, quantum est ex parte Dei, damnandus est articulus; detrahit enim veritati divinae promissionis et virtutis. Si autem non hoc dicant, non est eis tribuendum. Après avoir cité l'article de la *Confessio augustana* — unde forte sumptus est hic articulus — il ajoute : quod potest habere bonum sensum, si intelligant quod haec instrumenta, verbum sc. et sacramenta, non mittit Deus nisi ubi et qnando voluerit : Paul empêché par l'Esprit-Saint de prêcher en Asie, ou de s'arrêter en Bithynie mais invité par vision à gagner la Macédoine. Sic etiam quando voluit Deus, praedicatum est evangelium omni nationi et nostris temporibus praedicatum est Indis. Videndum igitur an primus sensus, qui est procul dubio falsus, apud haereticos sit. Videndum quoque ne verus sensus damnetur.

(2) Massarelli CT V 991, 19-20 : et in 7 ibi *in h. s.* dicatur *per ea s.* et ibi *qui ea* dicatur *etiam si rite ea*, deleaturque dictio *tantum* cf. 992, 9-10, pour

Canon VIII. Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s.

Ce canon paraît être la transformation des propositions 5 et 7 du schema primitif. Elles étaient ainsi formulées :

5. *Sacramenta numquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.*

7. *Sacramentis dari tantummodo gratiam credentibus sibi remitti peccata.*

Pour la première aucune source particulière n'est indiquée ; la seconde est tirée de la *Confessio Augustana* art. 13 et de la *disputatio* de Luther en 1520 : *Damnamus illos,* disait la *Confessio, qui docent quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata.* Luther de son côté avait écrit : *Sacramenta novi testamenti promittunt omnibus dant vero solum credentibus gratiam* (1).

La première proposition fut universellement condamnée par les théologiens (2).

Elle ne trouva pas meilleur accueil auprès des Pères (a. 2 de la 1re série). Ils la déclarèrent hérétique. Deux ou trois remarques

la séance du 2 mars au matin : in 7 loco dicatur *per h. s.* et in fine deletur dictio *tantum*. L'archevêque de Sassari proposa le premier *per ea*. Il fut suivi par l'évêque de Belcastro ; le général des dominicains proposait de dire *Dei operantis in sacramentis* ; l'évêque de Porto aurait préféré le *statu quo* : placet ut stat ibi *ea s.* et non *per eam* (sic). L'adjonction de *rite* fut demandée par l'archevêque d'Armagh ; l'évêque de Motula proposait *vere* ; celui de Fano, auquel adhérèrent Musso et Catharin *digne* ; l'addition parut superflue à l'évêque de Salpi. Votèrent pour la suppression de *tantum* Lancianensis, Pacensis, Calagurritanus.

(1) CT V, 5-6 et 14-18 voir aussi dans le même article 13 de la *confessio* : Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.

(2) *Haereticus* : Richard Vitriarius, Gasp. a Regibus, Laynez, Jo. Consilii, de Bosmediano, Navarra, Moncalvi, G. Hervet ; *erroneus* : Miranda, Laynez ; *falsus* : Salmeron, Nic. Trecensis, Herrera, Phaedrius, Carvajal, Delphinus Mazochius, Lombardellus, Visdomini ; *damnatus et damnandus* : Greg. a s. Jacobo ; *damnandus* Caporella, Philipputius. On signale les textes suivants : Milevitanum c. 2 (de Castello), Arausic. c. 25 (Miranda), Chrysostomus, *in ep. ad Hebr. 9* (? Cf. CT V, 863, 14) ; Augustinus 1. q. 1. c. 54. *Detrahe* (ibid. 13) ; *De cons.* dist. 4 (sans autre précision, de Castello) Mazochius tout en déclarant l'article *falsus*, trouve amphibologique le mot *fidem*.

sont à signaler : Musso préférerait une autre formule : *per sacramenta numquam gratiam aut remissionem peccatorum datam fuisse sed per solam fidem sacramenti*. La réflexion de l'évêque d'Alife s'inspire des mêmes scrupules, paraître donner aux sacrements une valeur propre, en dehors de l'action divine : *non potest*, dit-il, *damnari ut iacet quia sacramenta non dant gratiam per se, sed Deus dat, potius gratiam conferunt. Ideo melius aptetur*. Seripandi confirme le jugement des théologiens par l'autorité de St Augustin et conclut : *igitur remissio peccatorum non tantum fidei tribuitur sed sacramento et fidei* (1).

La discussion fut plus étendue au sujet de la proposition 7. Bien qu'elle ait été rangée dans la première série (n° 3 des *articuli damnandi prout iacent*) du second catalogue, elle avait provoqué des réserves de la part de plusieurs théologiens : Richard du Mans, Vitriarius, Grégoire de S. Jacques, Caporella, Moncalvi Il ne fallait la condamner qu'au sens où l'entendaient les luthériens. Navarra et Delfino au contraire s'appuyaient sur le baptême des enfants pour la déclarer hérétique ou erronée (2). Ces réserves furent accentuées au cours de la discussion chez les Pères du Concile, si bien que le résumé de Massarelli est ainsi formulé : *censuerunt aliqui non damnandum sine aliqua declaratione cum accedens ad sacramenta*

(1) *Haereticus* : Bituntinus, Aquensis, Canariensis, Pelargus ; le général des servites était d'avis de condamner, ut iacent, tous les articles de la première série (4, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 14 du premier schema) ; pour Seripandi voir CT V 962, 7-11 ; le texte d'Augustin vise Num 19e : per aquam aspersionis intellexit aquam baptismi, qua qui abluitur mundatur spiritualiter ; per hyssopum vero intellexit fidem, quae si desit nec baptismus prodest (*Quaestionum in Heptat.* l. IV, n° 33, PL 34, 736).

(2) *Haereticus* : Jo Consilii, Navarra, Carvajal, G. Hervet, Salazar ; *erroneus* : Delphinus ; *falsus* : Salmeron, Herrera, Phaedrius ; *damnandus*, Laynez. On oppose à cette erreur les textes de la bulle de Léon X (Philipputius) et du Tridentinum s. 6 c. 9 (Miranda, Gaspar a Regibus, Nicol. Trecensis, de Bosmediano) Mazochius signale les c. 11, 12, 13 de la même session ; de Castello y ajoute le *De Consec.* dist 4 et Phaedrius un texte de S. Aug. de Symbol. et d'Innocent III de sacr. altaris ; *Navarra* : haereticus cum detur gratia parvulis qui non credunt (CT V 836, 20-21) ; Delphinus : erroneus, cum pueris conferant gratiam, qui non habent fidem actu (*ib.* 859, 15-6) ; Caporella : in sensu lutheranorum damnandus est (*ib.* 850, 34) ; Moncalvi : damnandus in sensu lutheranorum, igitur cum distinctione (*ib.* 856, 35) ; Gaspar a S. Jacobo : potest verificari in aliquo casu, sed in sensu lutheranorum falsus est ((*ib.* 859, 7-8) ; Vitriarius : indiget aliqua declaratione cum accedens ad s. debeat credere se gratiam recepturum (*ib.* 846, 16-7) ; Richard du Mans ne l'estime pas hérétique, cum in omni s. fides requiratur.

suscipienda credere debeat per ea sibi remitti peccata, praesertim in baptismo et paenitentia. (1).

A la suite de ces observations on formula le canon 8 suivant :

Si quis dixerit per ipsa sacrament. opera nullo modo conferri gratiam sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s.

L'expression *per ipsa sacramentorum opera* n'était pas heureuse, étant d'une latinité contestable. On aurait compris le singulier : *si quis sacramentorum opera* ou *per sacramenta*. Cette dernière expression fut immédiatement suggérée par Pacheco, auquel donnèrent leur adhésion plusieurs évêques. L'évêque de Fano plaida pour le maintien : c'était une expression de Luther ; celui de Saluces l'admettait aussi avec quelques autres. Musso proposait soit *per sacramenta*, soit *per sacramenta ex opere operato* ; l'évêque de

(1) CT V 971, 6-8. Font ainsi des réserves : Senogalliensis, Castellimaris (declarandus est, cum accedens ad s. credere debeat quod per ea peccata remittantur, accedens sc. ad s. quibus peccata dimittuntur, *ib.* 924, 15-18), Pisaurensis, Syracusanus, Vigorniensis, Alifanus (melius aptetur secundum mentem haereticorum quia ipsi non dicunt *credentibus* sed *firmiter statuentibus*, *ib.* 933, 4-51), Minoriensis (Catharin), Lucianus l'abbé bénédictin, le général des conventuels (potest habere bonum sensum ; posset addi *dari gratiam tantum ratione fidei*, *ib.*) ; le général des servites (damnetur quod fides sit necessaria in omni s., fides sc. particularis de qua in 6 cap. decreti de iustificatione, illa est una fides et ideo damnandus, *ib.* 967, 15-8). Seripandi est très explicite (*ib.* 962, 12-21) : non omnino convenio cum theologis. Nam potest hic art. habere duplicem sensum. Primus est quod per s. non datur gratia nisi credentibus sibi remitti peccata, quantum est ex parte s. et secundum hunc sensum damnari non potest (Aug. *de doctr. chr.* 1. 18). Alter sensus est ut per hanc tantum fidem acquiratur gratia ad quam nihil operetur s. et hic est sensus damnandus in quo ab haereticis profertur dicentibus : non s. sed fides sacramenti iustificat et il propose une formule pour condamner exclusivement ce second sens : per s. non datur aliquo modo gratia, sed tantum per fidem, qua accedens ad s. credit sibi remitti peccata. En sens contraire demandent une condamnation : Panormitanus (*haereticus*), Bituntinus, Aquensis, Bellicastrensis (probavit in specie damnandum ut haereticum ; le détail de la preuve n'est pas rapporté *ib.* 930, 23-24), Canariensis (haer.), Pelargus (haer., cum parvuli actu non credant et tamen per bapt. datur eis gratia (*ib.* 935, 38) ; Generalis Praedicatorum (haer., *ex opere enim operato* in s. confertur gratia. Quare Aug. ait : *unde tanta vis aquae, ut corpus tangat* etc (in Jo tr. 80 n. 3) Ergo non ex sola fide per sacramenta confertur gratia) ceci montre qu'il vise bien cet article, qu'il qualifie 7. de sacramentis ; bien que sur le second catalogue l'article vint en 3e lieu, il gardait sa désignation antérieure, cf. CT V 853, 15 qui ne laisse aucun doute sur l'identification.

Badajoz : *per usum sacramentorum* ou *per opus operatum sacramentorum* ; le général des Dominicains : *per ipsa sacramenta* ou *vi aut virtute ipsorum sacramentorum* ; celui des Servites : *ex vi sacramentorum*, l'évêque de Feltre soit *per sacramenta*, soit l'addition *tanquam instrumenta*. La modification fut introduite dans la rédaction définitive, avec en plus l'expression *ex opere operato* approuvée dans la délibération de la Commission des prélats théoiogiens le 2 mars. Comme dans le canon VI, on spécifia en outre qu'il ne s'agissait que des Sacrements de la nouvelle loi et l'on remplaça par *non* la négative *nullo modo*. Il ne fut pas tenu compte de deux vœux accessoires de l'évêque de Fano concernant l'interversion des deux membres de phrase, et de celui de Saluces sur l'expression *conferri gratiam*, ni d'une remarque de l'archevêque de Sassari sur la *fides promissionis* (1).

En definitive la discussion au sujet des canons aboutit à introduire par deux fois la précision qu'il s'agissait des sacrements de la nouvelle loi et à faire insérer deux expressions techniques, devant lesquelles la commission préparatoire pour des raisons probablement purement littéraires avait d'abord reculé : *non ponentibus obicem* et *ex opere operato*. Ce fut tout profit pour l'exactitude et la netteté doctrinales (2).

B. L'enseignement du Concile et les écoles théologiques.

On peut ramener à quelques propositions la doctrine exprimée sous forme d'anathèmes par le Concile de Trente dans ces canons :

(1) Adhèrent à Pacheco pour l'expression *per sacramenta* : Naxiensis, Feltrensis, Portuensis, Castellimaris. Demandent le maintien avec Fanensis, Salutiarum, Bellicastrensis, Salpensis, Minoriensis, le général des Conventuels. Fanensis s'exprime ainsi : non deleantur, sunt verba Lutheri sed invertatur ordo ut prius dicatur de fide promissionis quam de opere sacramentorum et non damnetur simpliciter quod fides promissionis non det gratiam (CT V 988, 39-41). Bellicastrensis, Salpensis et Minoriensis (Catharin) s'opposent à tout changement dans l'ordre du canon. L'évêque de Saluces : *per ipsa opera*, placet; loco *nullo modo conferre* dicatur *nihil praestare ad conferendam gratiam* (*ib* 983, 9-10). Sur *solam fidem promissionis*, l'archevêque de Sassari : advertantur bene propter veram assertionem haereticorum. Enfin l'archevêque d'Armagh et l'évêque de Bosa signalent le canon comme superflu, car déjà cela est dit au canon 6 (et 4 aussi selon Armagh).

(2) *Non ponenti obicem* avait disparu dans le passage de la proposition 4 à la première formule du canon 6; il dut paraître trop scolastique : l'expression qui le remplaçait (*rite et digne suscipientibus*) et qu'il chassa à son tour trouva partiellement accueil au canon 7 (*etiamsi rite ea suscipiant*) ; *ex opere operato* était grammaticalement critiquable, *operari* prenant ici le sens passif.

Sacramenta novae legis non sunt instituta propter solam fidem nutriendam (5).

Sola fides divinae promissionis non sufficit ad gratiam consequendam. (8).

Sacramenta novae legis non sunt tantum signa externa acceptae per fidem gratiae vel iustitiae notae quaedam christianae professionis quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus. (6).

Sacramenta novae legis continent gratiam quam significant et conferunt gratiam ipsam non ponentibus obicem (6).

Gratia, per huiusmodi sacramenta novae legis, tum ex opere operato confertur (8), tum datur semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, qui rite ea suscipiunt, non vero tantum aliquando et aliquibus (7).

Par opposition à la doctrine protestante de la foi seule justifiante, le Concile revendique une activité propre des sacrements, symboles efficaces par rapport à la grâce, activité réduite à l'impuissance seulement par les mauvaises dispositions du sujet. L'on sait que la spéculation théologique va plus loin et que les systèmes s'opposent sur le mode de causalité propre au sacrement ou sur la nature de la grâce sacramentelle. Elle précise aussi ce que requièrent les dispositions du sujet. Il n'est pas rare de voir invoquer en faveur de telle ou telle opinion le texte même de ces canons, exclusivement dirigés, on l'a vu, contre l'hérésie. Outre ce qu'il y a d'un peu étrange à vouloir quand même appeler en témoignage une autorité dont on sait qu'elle n'a point voulu prendre parti entre les écoles catholiques, la méthode qui consiste à isoler l'expression conciliaire de son contexte historique et à en déduire *a priori* toutes les conséquenses logiques ne peut donner que des résultats précaires (1) Il est plus d'une fois arrivé que ce genre de démonstration exclusivement fondé sur la valeur soi-disant absolue d'une expression, a reçu un démenti de l'histoire des doctrines scolastiques étudiée aux sources ; l'expression y apparaissait le bien commun des systèmes les plus divers. On en trouvera ici plus d'un exemple incontestable.

(1) Il ne sert de rien en effet d'affirmer que telle expression ne peut avoir logiquement que tel sens, s'il est historiquement démontré qu'elle en a eu d'autres. *L'a priori* en matière linguistique n'a pas de place. La tendance dont il faut se garder en étudiant les conciles c'est, au lieu d'y chercher seulement la réfutation des erreurs qui motivaient leur décision, de les lire avec la préoccupation d'un avocat en quête d'arguments pour sa cause, en l'espèce, pour un système d'école.

1. *Dispositions du sujet.* Le concile de Trente n'a pas consacré de canon spécial à cette question qui a depuis longtemps sa place particulière dans le *De Sacramentis in genere.* Il y fait allusion incédemment, en rappelant l'essentiel par les deux expressions des canon 6 et 7 : *non ponentibus obicem* et *etiàm si rite ea suscipiant.* Elles se complètent. La première vise le côté négatif du problème. Elle tire son origine, semble-t il, de la phrase suivante de S. Augustin : ... *parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit* (Ep. 98. 10). L'étude historique de la théologie sacramentaire est trop peu avancée pour qu'il soit possible de préciser à quelle époque l'expression s'est généralisée sous la forme classique *obicem non ponere,* Elle est courante dès le XIIIe siècle. Quant à la seconde expression de portée plus étendue et d'allure toute classique — la renaissance y a mis son empreinte, — elle désigne l'ensemble des dispositions par lesquelles le sujet, selon le vocabulaire des théologiens, s'assure une *receptio fructuosa* du sacrement.

2. *La grâce du sacrement.* Il y avait toujours eu unanimité chez les catholiques à affirmer une connexion étroite entre la réception du sacrement et la production de la grâce dans l'âme. Il fallut l'outrecuidance des novateurs pour faire table rase de la tradition chrétienne à ce propos et refuser au sacrement pris comme tel toute influence sur cette production. Mais quelle grâce était ainsi produite? Le problème est soigneusement examiné dès le XIIIe siècle. On est ainsi amené à énumérer et à comparer par rapport à la grâce habituelle ou commune deux sortes de grâces : la grâce des vertus et la grâce spécifiquement sacramentelle. Y a-t-il là deux grâce distinctes ou deux modalités de la même grâce? Et s'il faut admettre une grâce sacramentelle distincte en quoi consiste-telle ? Les divergences se manifèstèrent dès la première heure. Ces questions sont d'ailleurs inséparables du problème plus ample : quelle est l'efficacité des sacrements ? Ce qu'il importe d'en retenir ici, en vue de la question spéciale à élucider, c'est que, sous l'influence du prologue de Pierre Lombard au 4e livre des Sentences, — lui-même reproduisait la doctrine de la *Summa Sententiarum* et de Hugues de S. Victor, — on s'habitua a considérer les sacrements avant tout comme des remèdes et à grouper autour de cette idée les particularités se rapportant à la constitution des sacrements : *Samaritanus enim vulnerato appropians, curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit.* Aussi lorsqu'il fut question de systématiser les données éparses dans la tradition sur l'effica-

cité des sacrements, cette notion quelque peu étriquée compliqua-t-elle d'abord le problème de la nature de la grâce sacramentelle. C'est dans la période féconde en traités sacramentaires (1), entre Pierre Lombard et Alexandre de Halès que la question se posa. Chez ce dernier en effet elle a déjà l'allure d'un problème classique, au sujet duquel diverses solutions sont proposées, que S. Bonaventure, un peu plus tard, fait connaître impartialement. La pensée d'Alexandre est d'ailleurs encore un peu embarrassée et sa discussion présente des obscurités. Il distingue un double rôle des sacrements : rôle intellectuel *ad discernendum* : ils marquent le chrétien définitivement par le caractère, transitoirement par *l'ornatus* ; rôle pratique *ad reformandum* : ils écartent le mal en tant que remèdes aux maux spirituels, ils contribuent au bien par la grâce sacramentelle. Mais cette grâce est-elle identique à celle des vertus et des dons? Il est incontestable que dans les deux il y a la même grâce *gratum faciens* avec les mêmes caractères d'efficacité par rapport au péché ou au bien. En revanche tandis qu'il y a connexion entre les vertus, la présence de l'une important les autres, les sacrements sont distincts dans leur possession et leurs effets; ils n'étaient point nécessaires avant la chute comme les vertus ; tandis que celles-ci ont pour but l'action, les sacrements sont destinés directement à la guérison de nos blessures spirituelles. Telles sont les raisons pour et contre qui sont débattues à la suite d'Alexandre par les divers auteurs. Il admet lui que la diversité incontestée des effets entraîne entre les deux grâces une distinction de raison qui suffit à tout expliquer ; il finit cependant, sans donner d'autre précision, par admettre qu'il peut y avoir parfois aussi une différence réelle

La solution est adoptée par Albert-le-Grand pour qui il existe une quadruple différence entre les deux grâces s'opposant à leur

(1) Cf. GRABMANN *Geschichte der schol. Methode* t. II, références de la table méthodique au mot *sacramentum*.

(1) *Summa* p. IV, q. 5, m. 4, a. 2, s. 1 : *An eadem sit gratia in sacramentis ex una parte, in virtutibus et donis ex alia* ? Il répond : secundum quod cognoscimus habitu per actus proprios, differunt ratione... ut gratia s. proprie sit ad sanandum a vulneribus naturae laesae, gratia vero quae est v. vel d. in quantum huiusmodi ad facile vel expedite operandum vel sustinendum. Nihilominus tamen cum gratia s. datur gratia ad bene operandum... Potest responderi quod ad alterum per se est illa, ad alterum illa ; potest tamen eadem esse in substantia aliquando et aliquando differens. La réponse aux objections est conçue tout entière dans le sens de l'identité réelle et de la distinction de raison. Il signale en terminant une dernière différence entre les deux grâces : virtutes assimilant nos Deo in quantum huiusmodi, gratia autem in quantum est s. assimilat nos mediatori Christo in quadam proportionalitate.

identification réelle. La grâce des vertus a pour but de perfectionner les puissances en vue de l'action ; celle des sacrements de perfectionner l'homme contre la maladie du péché (1).

L'analyse de S. Thomas est plus rigoureuse. Sa pensée d'ailleurs s'est modifiée du *Commentaire des Sentences* à la *Somme* et la distinction réelle qu'il adopte n'y est pas justifiée tout à fait de la même manière. Il a le mérite de mettre plus nettement en relief qu'Alexandre et Albert l'unité de la grâce sanctifiante : la grâce en elle même est une et a son siège dans l'essence de l'âme. Ce principe posé, S. Thomas donne deux explications différentes de la distinction entre les deux sortes de grâce. Dans les *Sentences*, il y a parallélisme de production : de la grâce qui est dans l'essence de l'âme s'écoule sur les puissances un double influx, influx des vertus et des dons qui perfectionnent ces puissances en vue de l'action, influx de la grâce sacramentelle qui répare les dommages causés par le péché. Mais tandis que grâce et vertus sont inséparables, parce que en interdépendance, la grâce sacramentelle n'est pas requise pour l'existence de la grâce sanctifiante, bien qu'elle la contienne. Dans la *Somme* S. Thomas se dégage de la conception exclusivement médicinale du sacrement. Son rôle est élargi ; il n'a plus pour but seulement de porter remède au péché mais en général de produire certains effets nécessaires à la vie chrétienne. De plus la grâce sacramentelle n'est plus présentée comme un influx de la grâce sanctifiante parallèle à celui des vertus et des dons. Elle est quelque chose d'autre, un secours divin qui s'ajoute à la grâce commune et aux vertus et dons, pour rendre l'âme apte à obtenir le fruit particulier de chaque sacrement. Jusqu'au début du XVIe siècle, où Cajetan la mit en lumière, cette solution resta dans l'ombre et l'opinion exposée dans les *Sentences*, assimilant la grâce sacramentelle à un *habitus* analogue à celui des vertus, fut considérée comme l'opinion particulière de S. Thomas (2).

(1) 4 Dist 1 a. 4 : *Quae sit differentia inter gratiam donorum et virtutum et eam quae confertur in sacramentis*? Bene concedo quod differt gratia sacramentalis ab illa quae est in virtutibus et donis duobus illis modis quibus probatum est sc. quia habita una s. non habentur aliae necessario et quia non exsistente peccato non essent s. Et adhuc duobus aliis modis sc. quia sunt contra defectum qui est ordinans in peccatum vel contra in ipsum peccatum et quia in ipsis operatur passio Christi specialiter : quorum nullum per se convenit gratiae v. et d.

(2) Dist 1, q. 1, a. 4, quaestiuncula 5 ; *Summa* III q. 62 a.2. La différence entre les Sentences et la Somme apparaît déjà dans la manière de poser la question : *videtur quod gratia quae est in sacramentis non differat ab illa quae est in virtutibus et donis* ; — *utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum*. L'exposé historique de

Les positions que fait connaître S. Bonaventure dans le Commentaire des Sentences se rattachent respectivement à celles d'Alexandre de Halès, et d'Albert, sans s'identifier complètement avec elles. Pour certains la seule différence entre la grâce des vertus et la grâce sacramentelle, différence toute relative, consiste dans la manière de participer à la même grâce sanctifiante, dans leur origine; pour d'autres au contraire, il y a une différence essentielle entre les deux : de même qu'il y a diverses grâces *gratis datae*, il y a diverses grâces *gratum facientes*, selon leurs fins différentes. Quant à lui, une troisième opinion lui semble plus acceptable et meilleure : il n'y a qu'une seule grâce sanctifiante mais le sacrement ajoute l'*effectus curationis* à la grâce des vertus. C'est une théorie analogue à celle de S. Thomas dans les Sentences (1). Avec Pierre de Tarentaise OP. (Innocent V) et Richard de Mediavilla, la distinction virtuelle reprend la primauté qu'elle conserve au cours du XIVe siècle, ainsi que l'affirme expressément Pierre de la Palu, qui, tout en prétendant se ranger à l'opinion particulière de saint

M. Pourrat est à modifier. Il a eu le tort, trop fréquent en la matière, de prendre l'opinion de S. Thomas comme représentative de l'opinion commune de son temps, alors qu'en général, du moins pour la Somme, c'est le contraire. C'est Tocco qui a raison en insistant sur la *nouveauté* de l'enseignement du maître.

(1) IV. d. 1, p. 1; a. 1, q. 6 : *de gratia sacramentali utrum sit eadem per essentiam cum gratia virtutum*. 1re opinion : quidam voluerunt dicere quod in his et in illis est omnino eadem gratia differens sola *comparatione* vel *modo participandi*. Illa enim gratia quae facit virtutes et dona esse in anima, sacramentalis dicitur secundum quod per sacramenta datur aut augetur vel recuperatur nec instituta sunt s. ad aliam gratiam sed ad illam quaerendam et recuperandam. 2e opinion : alia positio est quod differens est *per essentiam*, sicut probant istae rationes et sicut in uno homine plures sunt gratiae gratis datae, ita et plures gratum facientes, propter hoc quod ordinant ad diversa. On identifie parfois cette opinion avec celle de S. Thomas, à tort, puisqu'il proclame l'unité de la grâce *gratum faciens* ou *communiter dicta*. Opinion de S. Bonaventure : Tertia positio est probabilior et melior quod gratia gratum faciens una est et huius signum est quia tollitur uno peccato tota ... sed habitus substratus alius et alius. Distinguitur ergo gratia in sacramentis donis et virtutibus concernendo effectus et habitus substratos. Unde s. gratia supra gratiam virtutum propter peccatum addit aliquem effectum. La différence entre cette opinion et la première de S. Thomas paraît toute verbale : pour S. Thomas il y a un influx de la grâce en vue de l'effet particulier à produire, S. Bonaventure signale seulement l'effet comme s'ajoutant à la grâce des vertus déjà possédée, sans expliquer comment il est produit.

Thomas, fait consister la grâce surnaturelle dans une grâce *gratis data* (1).

Le mérite de Cajetan est d'avoir bien mis en lumière l'enseignement de saint Thomas dans la Somme ; la grâce surnaturelle diffère de la grâce des vertus non point comme deux *habitus* différent entre eux mais comme un secours divin gratuit d'un don gratuit habituel. Elle ajoute un secours dont le rôle est d'appliquer la grâce des vertus aux divers effets sacramentaux. Cajetan ne dit pas autre chose et ne fait nulle allusion au droit à recevoir en temps opportun des grâces actuelles nécessaires à l'obtention de la fin de chaque sacrement (2). Il faut descendre jusqu'à Lugo pour trouver mention du *ius ad auxilia* (3). Ni Suarez, ni Vasquez

(1) Innocent V, in IV Sent, d. 1, q. 1, a 8 : utraque gratia eadem est essentia et subiecto sed differens ratione et effectu connotato ; cf. ad 2 : differentiae illae non sunt gratiae secundum se, sed per comparationem ad diversos effectus unde non variant eius essentiam sicut liquefacere et constringere non variant lucem solis; Richardus a Mediavilla in IV Sent. d. 1, a. 4, q. 4 : sive gratia sit realiter idem quod charitas, sive non, dico quod eadem est per essentiam gratia s. et gratia virtutum, differens secundum rationem propter comparationem diversam ad effectus ; Petrus de Palude : in IV Dist 2. q. 3 : Communis opinio est quod sunt idem, quod probatur quinque rationibus... Sed singularis opinio Thomae est in contrarium. Et sic posset concordari... Il termine sa réponse à la dernière objection par ces mots : patet responsio per ea quae dicta sunt quia gratia sacramentalis non est gratia gratum faciens nec gratis data informis aut gratis data formata, sicut morales infusae. Cf. l'exposé de la question et la discussion dans Biel, qui identifie la grâce et la charité, in IV Sent. d. 2, q. 1, dub. 2.

(2) Cajetan III q. 62 a 2 Circa hanc doctrinam adverte dupliciter posse intelligi gratiam sacramentalem addere super gratiam donorum et virtutum. Primo ut addat donum aliquod habituale. Et hic sensus licet forte multis placeat et ab auctore sumptus credatur... mihi tamen, etiamsi alibi (hoc est in libris sententiarum ant quaestionibus disputatis) auctor expressisset oppositum, aliter sentiendum videtur ex hoc loco. Et est secundus sensus ut gratia s. addat supra gratiam donorum aut virtutum, non habituale aliquod donum sed actuale divinum auxilium extensivum gratiae virtutum et donorum ad effectum proprium sacramenti... sed planum litterae sectando sentiendum est quod g. s. distinguitur specie a g. v. et d. non sicut habitus ab habitu sed sicut gratuitum divinum auxilium a gratuito habituali dono... Insinuat non esse ibi diversos habitus, sed ut diximus esse unum habitum relatum seu extensum ex novo divino auxilio per sacramentum exhibito ad diversos secundum speciem effectus.

(3) Lugo, *de Sacr. in gen.* d. IV, s. 3. (communis sententia...) in s. confirmationis datur gratia habitualis cum speciali titulo et iure ad auxilia divina, quibus fidem christianam libere et audacter profiteatur et sic de aliis (n. 19). Intellegitur sufficienter differentia gratiae s. dicendo illam non differre ab alia gratia physice in sua entitate sed solum esse moraliter diversam,

ne le mentionnent encore ; ils parlent seulement d'*auxilia*, d'ailleurs en un sens assez proche de la théorie lugonienne (1).

L'on sait d'ailleurs que Jean de S. Thomas, Contenson, Billuart, et toute une école de thomistes ont refusé d'accepter l'interprétation de Cajetan, comme la théorie de l'*habitus* et admis une modification intrinsèque de la grâce habituelle avec ou non le *ius ad auxilia* pour obtenir l'effet propre de chaque sacrement.

On n'entend aucun écho de ces controverses dans les discussions conciliaires, telles que le procès verbal les rapporte. L'erreur à condamner était trop importante pour s'arrêter à ce détail. Aussi en revenant à plusieurs reprises dans les canons 6, 7, 8, sur la grâce conférée par les sacrements, le Concile se contente-t-il de l'expression générale de *gratia* qui désigne directement la grâce sanctifiante.

(*à suivre*) Ferdinand CAVALLERA.

propter titulum quem affert ad peculiaria auxilia... Tota ergo differentia debet reduci ad auxilia actualia et ad eorum exigentiam quae facit esse diversas extrinsece illas gratias (n. 20). C'est cette *exigentia*, ce *ius* ou ce *titulus* qui différencient cette théorie de la théorie de S. Thomas, de Cajetan et de Suarez. Ceux-ci ne connaissent que l'*auxilium* actuel ; celle-là y ajoute l'exigence.

(3) SUAREZ *de Sacramentis* d. 7, s. 3, n. 5 (éd. Vivès, t. 20 p. 111-112) : gratia s. addit supra gratiam virtutum et donorum aliquod speciale auxilium gratiae ordinatum ad proprium finem sacrament.. Quocirca ipsamet gratia communis quatenus per tale sacramentum datur et ordinatur ad talem finem et quatenus sub ea ratione illi respondet ac debetur ex divina institutione tale auxilium potest dici gratia s. Haec est mens d. Thomæ. Il est remarquable que, dans l'application, Suarez ne se dissimule pas le caractère hypothétique de cet auxilium et la difficulté de lui trouver un effet propre à côté de la grâce communiquée, v. g. pour le baptême, avec la grâce de la régénération, *verisimile est ac pie credi potest*, per hoc s., conferri aliqua specialia auxilia vel ad se conformandum cum Christo... vel ad servanda divina mandata... vel ad digne suscipienda alia s.] ; pour la pénitence, outre la restitution de la grâce, *credibile est* dari aliquod speciale auxilium ad efficacius detestandum peccata et satisfaciendum pro commissis. L'utilité d'un auxilium ainsi défini est bien problématique. — VASQUEZ *In tertiam partem disp.* 131. cap. 7, n. 70 sq. Illa quae confertur vi sacramenti peculiarem ordinem habet ad auxilia Dei moventis in finem peculiarem ad quem s. ipsum institutum est : gratia vero communiter dicta simpliciter absque hac intentione confertur... sequitur ex vi sacramentorum conferri aliquas huiusmodi cogitationes et motus voluntatis non deliberatos ad peculiares et proprios fines ipsorum sacramentorum.

NOTES ET CRITIQUES

M. Bardenhewer et l'étude de la littérature chrétienne.

Avec une louable intention on a, de divers côtés, mis en relief les parties faibles de la science allemande. Mieux vaut tard que jamais, évidemment. L'engouement excessif, là où il existait, fera avantageusement place à une appréciation plus exacte. Si ces critiques ont pour résultat de déterminer un réveil de l'activité scientifique plus accentué chez les alliés ce sera tout profit. Mais c'est à la condition d'être juste et de se garder d'exagérations qui ôteraient toute valeur aux appréciations d'ensemble et par suite iraient à l'encontre du but cherché. Il ne faudrait point, par des inexactitudes trop flagrantes, faire la partie belle aux adversaires et leur rendre un involontaire hommage. De plus, il y a chez les Allemands des travailleurs dont la légitime renommée constitue une portion du patrimoine de la science catholique que l'on ne saurait abandonner sans détriment pour notre cause. Quelques Allemands se sont donné parfois le ridicule de méconnaître le travail scientifique accompli hors de la Germanie. C'est une tare qu'il faut leur laisser. Il y a là une question de principe et de méthode qui a son importance, à un moment surtout où, avec raison, l'on se préoccupe de préparer un avenir plus fructueux pour la science française.

C'est pourquoi M. Bardy me permettra de relever amicalement quelques lignes de son article sur les *points faibles de la critique allemande* (*Revue pratique d'Apologétique*, 1er sept. 1915, t. XX, p. 585-601). Qu'il fasse de Tillemont un oratorien c'est un *lapsus* facile à corriger, quoique toujours fâcheux dans un travail sur les *desiderata* de la science germanique; il importe davantage de critiquer l'appréciation portée sur M. Bardenhewer, p. 592. La note où il est question du savant professeur de Munich aurait pu très utilement disparaître. Je suis loin d'ailleurs d'approuver toutes les autres idées de cet exposé, quoique quelques pages dénotent dans l'appréciation de certains savants français un louable désir d'être équitable et de redresser des erreurs regrettables de l'opinion. Au surplus, M. Bardy a l'excuse glorieuse, — je suis le premier à le reconnaître, — d'avoir écrit son article loin des livres, près du

front, à l'ambulance 2/57, d'après des souvenirs qui, on le comprend facilement, ont pu ne pas être en tout très précis.

Dans la note à laquelle je fais allusion, M. Bardy écrit : « *L'histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* du Dr O. Bardenhewer est un admirable travail d'érudition. Le titre seul de cet ouvrage marque l'intention de s'opposer à Harnack et de faire œuvre spécifiquement catholique. Mais bien peu de pages portent le signe de la foi de l'auteur : ce qu'il a voulu faire d'abord, c'est tracer des cadres, marquer des points de repère, fournir aux chercheurs un instrument de travail aussi commode que possible. Il a réussi dans cette tâche; des noms, des dates, une bibliographie extrêmement précise et étendue, voilà une mine inépuisable de documents. Qu'on n'aille pas d'ailleurs chercher de l'âme dans ce travail, il n'y en a pas. Le souci de l'objectivité fait disparaître totalement la personnalité de l'auteur qui s'évade ou mieux qui se dissout en un catalogue de fiches. »

J'en demande pardon à M. Bardy, mais on aurait l'idée la plus fausse de M. Bardenhewer si l'on prenait à la lettre ce que ces lignes affirment ou ce qu'elles insinuent. Ni pour la valeur littéraire, ni surtout pour l'attitude dogmatique, elles ne rendent à celui que l'on a appelé le *Nestor de la Patrologie* la justice à laquelle il a droit. Certes, nous pouvons regretter que M. Bardenhewer ait cru devoir signer l'un des manifestes publiés par certaines personnalités allemandes. Encore son cas mérite-t-il plus d'indulgence que celui de ces trop nombreux neutres catholiques qui, ayant beaucoup plus de moyens de découvrir la vérité, ferment si obstinément les yeux. Mais cela n'a rien à voir avec l'appréciation scientifique de son œuvre. Or, celle-ci doit être tout autre que celle donnée par la note que je discute. M. Bardenhewer attacherait sans doute une médiocre importance aux critiques d'ordre littéraire sur son œuvre; le jugement défavorable qui est insinué sur son attitude à l'égard de sa foi le peinerait très vivement et avec raison. Il est absolument gratuit et je ne m'explique pas comment M. Bardy qui a dû lire les quelques pages consacrées à saint Athanase dans le troisième volume de cette histoire a pu le formuler. La vérité est exactement à l'opposé. M. Bardenhewer, critique de premier rang dans les questions d'ordre purement littéraire, en ce qui concerne l'antiquité ecclésiastique, s'est, en matière d'exégèse, fait connaître comme un conservateur défendant, avec intelligence d'ailleurs, les opinions reçues lorsqu'elles sont défendables pour un esprit rompu aux méthodes critiques. C'est la même attitude qu'il adopte, dans l'étude des questions dogmatiques, lorsque l'histoire des Pères l'amène à les traiter incidemment.

Il n'a pas voulu écrire une *Histoire des dogmes* mais seulement une *Patrologie* ou une *Histoire littéraire* de l'antiquité ecclésiastique. Il ne faut donc pas chercher dans ses livres l'équivalent des volumes de M. Tixeront ou de Schwane : ceci est hors de son programme. Mais, dans les limites où *l'histoire littéraire* le permet, loin de dissimuler ou de délaisser les inté-

rêts de sa foi, comme une expression vraiment malheureuse de M. Bardy le laisserait facilement entendre, il ne néglige aucune occasion de montrer le témoignage que lui rendent les auteurs dont il étudie les œuvres. Le titre même de son histoire, *Ancienne littérature ecclésiastique*, par opposition à celui de M. Harnack, *Ancienne littérature chrétienne*, est déjà — M. Bardy le signale — un hommage très réfléchi à la notion ecclésiastique de la patrologie, nettement mis en relief par les développements que contient la préface. Il a été l'occasion d'une polémique intéressante avec plusieurs auteurs protestants. Dans sa nouvelle et toute récente édition du premier volume (1913), M. Bardenhewer a maintenu avec énergie son ancienne manière de voir. Le caractère de son œuvre, d'ailleurs tout à l'honneur des sentiments catholiques connus du professeur de Munich, est si visible et se manifeste si fréquemment qu'il a été l'objet, jadis, d'une critique acerbe. On la doit à l'un de ces nombreux auteurs pseudonymes que la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* couvrait de sa protection et qui ont exercé une si funeste influence sur les destinées du renouveau scientifique en France. Un certain M. Denys Lenain, — proche parent par le style et les idées de Dupin-Herzog et documenté de la même manière qu'eux, — y relève avec complaisance toutes les assertions où, selon lui, M. Bardenhewer manque d'esprit critique par bon esprit (1). Il lui reproche en somme d'avoir dissimulé les difficultés provenant de certains textes des Pères et de les avoir insuffisamment signalées à ses lecteurs, de vouloir trop facilement retrouver dans les temps primitifs les conclusions actuelles de la théologie.

Sans entrer dans la question de fond, on reconnaîtra que M. Bardenhewer ne pouvait souhaiter meilleur témoignage rendu à son orthodoxie et à son zèle. C'est en toute sécurité pour leur foi que les étudiants peuvent feuilleter son *Histoire* et sa *Patrologie*.

La question littéraire est d'importance secondaire. Mais là encore je crains bien que M. Bardy ne soit le seul de son avis. A la différence d'A. Harnack dont l'histoire n'est qu'un recueil de matériaux, un groupement de fiches et de dissertations bourrées de renseignements, sans aucune prétention littéraire, M. Bardenhewer a écrit une véritable histoire. On exagère souvent quand on laisse entendre que les livres allemands sont en général mal composés et mal écrits. Celui-ci, en tout cas, est tout à fait dans la manière française par la netteté du style et de la disposition, l'élégance sobre de la phrase et le souci de la composition. Bardenhewer y fait œuvre tout à fait personnelle. Ce n'est point un simple appareil enregistreur d'opinions diverses qu'il énumère sans prendre parti. Il connaît par lui-même les ouvrages dont il parle et les apprécie en connaissance de cause. Il vibre quand il le faut et sait communiquer au lecteur

(1) *Histoire de la théologie : Problème doctrinal.* Revue citée 1901, t. VI, p. 531-534.

son émotion et son enthousiasme. Qu'on lise, par exemple, sa notice sur saint Augustin ou celle sur saint Jérôme. Il a écrit quelques unes des pages les meilleures que nous possédions sur certains Pères de l'Eglise. Son histoire, loin d'être un recueil aride de textes et d'indications bibliographiques, se lit avec un véritable charme et tout en restant un instrument de travail de premier ordre contient assez d'idées générales et d'aperçus littéraires pour rendre son auteur classique en la matière.

J'ai tenu à relever cette appréciation erronée, pour l'honneur même de la science française : Elle se doit de ne point se montrer injuste envers ceux auxquels elle est le plus redevable — c'est le cas pour M. Bardenhewer, à qui tous ceux qui s'occupent d'ancienne littérature chrétienne ont les plus grandes obligations. Mais aussi parce que possédant fort peu de bons manuels et devant, pour trop longtemps encore, dépendre de ceux que la science étrangère a su et a pu composer nous avons intérêt à ne point nous méprendre sur leur véritable valeur. Autant il y a danger à utiliser sans précaution les livres qui ont pour auteurs des hérétiques ou des incrédules, dont le jugement est toujours influencé peu ou prou par leurs préjugés anticatholiques, autant il importe, lorsqu'un livre catholique offre toute garantie, de ne point alarmer sans raison l'opinion à son sujet. L'entreprise de critique de la science allemande serait d'ailleurs assez vaine, dans l'état actuel des choses, si elle n'avait comme résultat de nous faire instituer l'examen de nos propres méthodes et de nos travaux, de nous aider à nous rendre compte de l'immense effort à faire pour nous mettre à la hauteur des nécessités scientifiques, pour encourager les bonnes volontés aptes au travail, pour créer un milieu sympathique aux productions sérieuses, pour renouer, en un mot, la chaîne de l'érudition ecclésiastique française si brillante au XVIIe siècle et depuis si fâcheusement obscurcie. Les dernières années du XIXe siècle et les premières du XXe paraissaient annoncer un splendide renouveau. Grâce à la crise du modernisme, il a subi une éclipse regrettable. Il y a urgence à reprendre le travail interrompu en profitant des leçons du passé.

Ferdinand CAVALLERA.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition, augmentée de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices sous le patronage de l'Académie française par CH. URBAIN et E. LÉVESQUE, t. IX. Paris, Hachette, 1915, in-8°, 509 p. (Collection des *Grands Ecrivains de la France*.)

La *Correspondance de Bossuet* est une des rares publications que la guerre n'a arrêtées ni suspendues. Cette régularité fait le plus grand honneur à ses éditeurs. A aucun point de vue même leur nouveau volume ne se ressent des difficultés de tout genre au milieu desquelles il voit le jour. En ces cent soixante-quatre lettres écrites entre novembre 1697 et juin 1698, le texte

a été établi avec tout le soin possible à cette heure, cent une d'entre elles ayant été revisées d'après l'original, trente-trois sur des copies authentiques. Le reste, soit une trentaine à peine, n'a d'autre garantie que l'édition donnée par D. Déforis, et c'est heureux, car, à en juger par les observations des nouveaux éditeurs et par les améliorations dont le texte leur est redevable, le purisme et le jansénisme bien connus de Dom Déforis en avaient pris parfois tout aussi bien à leur aise avec les lettres de Bossuet qu'avec ses sermons. L'édition Lachat est ici dépassée du même coup par l'addition de vingt-cinq nouvelles lettres et des corrections introduites dans une soixantaine d'anciennes.

De ces cent soixante-quatre lettres, une centaine seulement sont de Bossuet; les autres lui sont adressées, pour la plupart, par son vicaire général Phélipeaux ou par son neveu, l'abbé Bossuet, l'un et l'autre également destinataires des lettres écrites par Bossuet et alors à Rome pour y poursuivre la condamnation du livre des *Maximes des Saints* de Fénelon. Car c'est là l'objet principal de la correspondance de ce volume. En dehors d'une vingtaine de lettres adressées à une douzaine de correspondants, toutes ont trait aux divers incidents auxquels donna lieu la polémique de Bossuet et de Fénelon entre le moment où Rome fut saisie de l'appel de l'archevêque de Cambrai et celui où elle porta son jugement. Encore verrons-nous, sans doute, près d'un volume avant d'arriver à cette dernière date. Mais, d'ores et déjà, il y a tout plaisir et profit à suivre au jour le jour, dans le camp de Bossuet, les diverses péripéties d'une lutte dont l'intérêt n'est pas encore pleinement évanoui, si l'on en juge par l'abondante littérature qu'elle a provoquée dans ces dernières années. De cette littérature, rien n'a échappé aux éditeurs; tout (1) ce qui était susceptible d'éclaircir le texte de Bossuet en a passé dans leurs notes ou dans un appendice qui, en ses cent et quelques pages, nous apporte quantité de mémoires, lettres ou pièces curieuses, parfois inédites, toujours instructives pour l'ensemble du débat. Une impartialité sereine préside au choix de cette information de provenance souvent polémique; en tous cas, si cette impartialité semble parfois un peu fléchir dans certaines remarques ou réflexions des éditeurs, les amis de Fénelon pourront constater que ce n'est jamais à son détriment.

A. DEGERT.

Paul BOURGET, *Le Sens de la Mort*. Paris, Plon, 1915.

M. Paul Bourget se décèle, une fois de plus, comme un des « maîtres de l'heure », selon l'expression qui servit de titre à un ouvrage de M. Victor Giraud sur les principaux excitateurs de notre énergie intellectuelle.

(1) A propos de Joachim Colbert, le trop fameux évêque de Montpellier, on est étonné de ne pas voir citer, dans la bibliographie, la thèse récente de M. Durand pour le doctorat ès-lettres.

A l'occasion de l'œuvre récente du grand romancier, cette constatation s'impose, opportune. Et, sans affectation de parallélisme trop aisé, ne vient-il pas à l'esprit de rapprocher *le Sens de la Mort* du *Sens de la Vie*, d'Edouard Rod, paru jadis au temps d'*Un Disciple*, ne fût-ce que pour noter simplement, si besoin était encore, l'ascension d'une courbe à l'honneur du maître et du haut goût public.

Le Sens de la Mort est d'actualité. Après le « front », est-il rien qui nous intéresse davantage, surtout qui nous émeuve plus que l'armée souffrante des hôpitaux de l'arrière ?

C'est le cadre et c'est le milieu du *Sens de la Mort*.

L'illustre — et déjà grisonnant — professeur Ortègue a pu faire rattacher sa clinique au *Val de Grâce;* c'est dans cette bonbonnière chirurgicale, si l'on ose dire, qu'il s'installe dès le début de la guerre, secondé par le docteur Marsal, son ancien élève, empêché lui-même de servir pour raison de santé, esprit observateur des plus loyaux, des plus sagaces, et par Mme Ortègue, infirmière modèle. Celle-ci, orpheline d'un professeur renommé, entoure son mari d'un culte de tendresse et de reconnaissance. Il l'a récemment épousée et son amour, à lui, pour cette toute jeune femme, embellissant sa vie, mêle à des sentiments de ferveur intense une allure dominatrice qui s'accorde avec le culte réciproque et soumis de celle qui en est l'objet.

Ortègue est magistralement matérialiste, moniste, comme on l'était peut-être plutôt hier qu'aujourd'hui, avec une orgueilleuse attitude. Il ne se fait point faute d'en raisonner, voire d'en argumenter, et d'autant plus qu'un jeune cousin de sa femme, sorti de Saint-Cyr à la déclaration de guerre, son hôte quelquefois aux somptueux dîners de leur hôtel, place des Etats-Unis, passe à la clinique, retour d'Alsace, en mission à Paris, après les premiers engagements heureux de la campagne et y témoigne, en même temps que de l'enthousiasme militaire des troupes, du vivace renouveau chrétien qui les anime en général, renouveau qui pour lui, breton et catholique fervent, s'accorde à souhait avec les aspirations d'un patriotisme imprégné d'esprit de foi, éclairé des pures lueurs surnaturelles.

Marsal observe et note. L'humeur du professeur, qui ne tarde pas à s'aigrir de plus en plus au cours des semaines suivantes, a, du reste, un autre et redoutable motif. Il est incurablement atteint, et il le sait à fond, d'un cancer du pancréas. La perte d'une vie païennement vécue, aimée et regrettée, l'obsède et l'accable au milieu des occupations professionnelles où sa maîtrise et son altruisme, laïque et généreux, s'efforcent pour le soulagement de nombreux éclopés. La morphine, dont il faut augmenter, non sans danger, les doses, ne calme plus les intolérables souffrances du professeur condamné. Une fois, pour une opération sérieuse, il a voulu héroïquement s'en sevrer, mais ce trop brusque retranchement n'a pas manqué de lui être funeste et il a dû, en proie à des troubles affreux, abandonner à Marsal épouvanté le patient anesthésié sur la table sanglante où une laminectomie venait d'être quelque peu solennellement commencée.

Quand Ortègue, emporté à la hâte, revint à lui et quand Marsal, ayant pu achever l'intervention redoutable, voulut aller le rejoindre, muni du projectile extrait, dans le petit salon où le professeur était seul avec sa femme, quel dialogue à le clouer sur place ne perçut-il pas ? Il s'agissait, pour le maître déchu, d'en finir, au temps marqué, avec la souffrance et de prévenir la mort inévitable par un suicide foudroyant, mais un suicide à deux où son féroce égoïsme se réjouissait d'entraîner la compagne, obéissante jusque là même, de sa vie fastueuse et perdue. Pour ce qu'il pouvait y avoir de plus haut et de plus bas dans son orgueil, quelle victoire jalouse et quelle horrible douceur !

Dès lors, Marsal n'a plus qu'un but secret : empêcher à tout prix l'exécution d'un pareil crime. Mme Ortègue ne tarde pas trop à savoir qu'il est au courant du funeste projet. Elle exige un pacte de silence. Elle revendique son droit au bonheur de son mari jusque dans leur fuite éperdue au néant.

Là-dessus, peu après, — et vraiment la blessure spéciale de l'officier l'amène bien dans la clinique opportune, — Le Gallic, atteint d'une balle à la tête, est évacué chez Ortègue où il est admirablement soigné, malgré ses effusions mystiques et les ripostes agnostiques mais indulgentes du professeur.

Les crises vont se précipiter. L'état d'Ortègue empire, celui de Le Gallic, dont la balle est mal tolérée par le cerveau, en dépit d'une théorie trop hardie peut-être, empire également. Et la date fatale approche pour les époux désespérés. C'est demain. Ortègue a mis tout en règle avec son notaire mandé à la clinique devant Marsal qui, saisissant, lui, toute l'horreur du drame imminent, se précipite à la recherche de Mme Ortègue, la découvre dans son hôtel inhabité, en proie au désespoir le plus affolé, à l'heure de tenir un serment impossible à sa jeunesse, à quelque chose qui se révolte en elle et qui est plus fort que le goût du néant. Elle écrivait à son mari l'inanité de ce crime à commettre, son impuissance à consommer un tel forfait, alors que son âme se défendait mal contre l'attrait possible et entrevu de perspectives indéfinies au delà du tombeau...

Marsal a pris la lettre et le voici de retour à la clinique du professeur que la réalité prochaine d'une telle barbarie paraît enfin dégriser de son atroce rêve. Mais il a, par le fait, acquis la douloureuse, l'amère conviction qu'il n'était donc pas aimé, aimé jusque là. Il suffit. Entre temps, Le Gallic, au plus mal, avait eu un entretien avec lui, qui avait tôt fait de tourner au drame. Ortègue ne l'avait-il pas sommé de lui avouer qu'il aimait sa cousine. Réponse nette de Le Gallic. Jamais, Ortègue vivant, il n'aurait accepté, en conscience, une pensée coupable sur ce sujet douloureux pour son cœur, en effet dès toujours épris, mais volontairement brisé. Et voici que, sur un crucifix d'ivoire qu'on lui passe, il jure dire la vérité. Ortègue, sommé par lui à son tour de renoncer au projet trop deviné d'associer sa femme à son suicide, — « ne perdez pas cette belle âme », implore l'officier, — Ortègue, vaincu d'honneur, donne sa parole. Et là-dessus s'embranchent le retour de Marsal, la conversation avec Ortègue et la conviction acquise par ce dernier

qu'il n'a plus qu'à s'en aller seul dans la mort. Il veut entendre au téléphone une dernière vibration de la voix aimée annonçant à Marsal la prochaine arrivée, maintenant que le professeur renonce au projet d'horreur et ne dit pas non même quand, à la prière de Marsal, l'idée d'une intervention est évoquée, dont plusieurs mois au moins de survie pourraient être le bénéfice.

Hélas ! à l'arrivée de Mme Ortègue, le professeur n'est plus. Désemparée, sévère à elle-même, bouleversée, elle se traîne au petit meuble où attendait le cyanure de potassium préparé pour eux deux. Le cachet du flacon est intact. Mais le docteur Marsal a pris garde à la seringue d'injection, de grande dimension, qui se trouve non loin et qui a permis à Ortègue l'inoculation d'une dose massive, lui laissant juste le temps de s'installer sur son lit de repos pour y succomber dans une attitude paisible. Vains efforts de Marsal pour arracher à Mme Ortègue le poison. Sur ces entrefaites, arrive l'aumônier, l'abbé Courmont dont la figure, esquissée au cours de l'œuvre, évoque une âme de foi claire, de finesse élevée, au zèle souple et discret. Pour lui, comme il l'a confié à Marsal, Ortègue ne fut-il pas jusqu'au bout la victime d'une sorte d'*ignorance invincible* où l'emprisonnait l'atmosphère de ses études et de son milieu ? Le prêtre ne demande à la malheureuse que de prier avec lui auprès de la dépouille aimée. La détente vient, mais non la prière. Et, bien vite, l'abbé Courmont est rappelé auprès de Le Gallic mourant. Celui-ci, avec une énergie qui ne s'effarouche plus d'aucun scrupule et voit le prix d'une âme au moins, requiert la présence de sa cousine. Avant la fin imminente, il l'adjure, par amour pour son mari, de ne pas refuser, en vivant, en méritant pour lui, d'être utile à son âme, si vraiment il y a une autre vie. Il lui donne, au seuil de la mort, l'assurance inébranlable de sa foi qu'il y a une autre vie ! Même si elle n'y croit pas, son amour pour Ortègue doit inspirer à sa tendre pitié de courir cette suprême chance de lui être encore et à jamais utile. L'enjeu possible vaut le pari.

Et, tandis que la guerre se prolonge indéfiniment après la conclusion de ce drame angoissant et sublime, Mme Ortègue se prodigue auprès des blessés sous le regard ému et respectueux du docteur Marsal qui sait le prix qu'elle espère et pour qui elle l'espère, dans l'ombre des sacrifices quotidiens.

Dire la haute valeur littéraire de cette œuvre déborderait le plan de cette esquisse, évidemment incomplète et qui vise surtout à dégager l'intérêt d'ordre moral et religieux de ce poignant récit.

Notons seulement que cette valeur littéraire est de tout premier ordre et que le maître a fait ici preuve d'une information sans défaut, d'une psychologie incisive, d'un sens plus aigu que jamais des troubles de la pensée contemporaine. Ces vivants sujets de méditation intellectuelle nous sont proposés en une langue robuste, assouplie aux nuances les plus graduées, une belle langue philosophique, ce qui n'est pas sans analogie avec une belle langue française.

Et donc la leçon morale ? — C'est Marsal qui la tire. Il la tire des faits. La méthode est bonne. C'est la méthode expérimentale, la seule qui vaille, surtout pour un praticien consciencieux tel que lui.

Où le conduit-elle ? A reconnaître pour scientifiquement *utilisable* une doctrine qui donne un sens à la mort et par conséquent à la vie d'un Le Gallic, âme simple et haut caractère, et dont, par contre, ne s'accommodent point, dans leur essai d'adaptation au réel, l'existence large et vide, l'agonie stoïque mais désespérée d'un Ortègue. La vérité semble mal à l'aise avec la seconde confrontation. Marsal s'aide de la psycho-physiologie, à la mode, de William James pour s'incliner devant tout l'inconnaissable qui nous enveloppe et saluer l'énergie de l'Idéal entrée dans le monde et y rayonnant. L'abbé Courmont aura toute aisance de faire la soudure avec le commencement du *Credo* catholique et de conclure, au reste, avec une franche perspicacité :

« Avec quelle douleur les pauvres âmes tourmentées d'aujourd'hui auront cherché la vérité qui était là, toute simple, à leur portée ! Mais cette douleur dans la recherche n'est-elle pas une prière ? Quand nous sentons que Dieu nous manque, c'est qu'il est tout près. »

Ces pages de la conclusion sont des plus substantielles de l'œuvre. Elles rendent, à certains passages, un son de plénitude où s'harmonisent la richesse abondante du fonds et la maîtrise aisée d'une expression définitive. La trame, en effet, du roman n'est que pour illustrer un fait d'ordre moral et le titre de l'ouvrage l'indique. Il s'agit du *sens de la mort*.

Le bien qu'en des milieux inattendus cette œuvre impartiale et claire réalisera sans nul doute est difficilement calculable. Elle ira chercher, bien loin, des esprits prévenus et les amènera aux frontières ouvertes de la soumission à la vérité.

Il faut, une fois de plus, louer M. Bourget d'avoir su rendre intéressant, loyal à sa manière et malgré tout sympathique le personnage ici chargé du rôle qui est le moins en rapport avec les idées d'ordre éternel et de salut qui sont, pour tant d'âmes d'élite, le pain quotidien dans la vie méritante. Porte-parole du matérialisme le plus invétéré, le plus dogmatisant, Ortègue s'acquitte de son redoutable office de coryphée d'une époque orgueilleuse et blasée, dans le drame où, d'autre part, il figure comme un des acteurs principaux, essentiels. Il s'en acquitte avec brio, mais avec un appareil doctrinaire qui, reconnaissons-le, ne manque pas de force et doit impressionner le lecteur.

Comme représentant de la doctrine opposée, que voyons-nous ? Un brave, dont la bravoure, celle de toute sa vie, plonge sa racine dans un fonds chrétien, inépuisablement sublime. Il vit sa foi, et que souhaiter de mieux ?

Tout de même, en présence de la négation perpétuelle et provocante d'Ortègue, coryphée de la *Science*, ce tenant de la Foi ne peut-il sembler avoir une manière d'affirmer sa croyance un peu bien dénuée de motifs raisonnables ? Sa mort même

sera garante de son affirmation; encore une fois, rien de plus beau pratiquement et de plus éloquent. Mais, s'il y a duel de morales appliquées, il y a duel de fondements dogmatiques et rationnels en cette œuvre, et peut-être une seule voix, celle du matérialisme, parle-t-elle le plus haut ?

Qu'il importe peu à Marsal, on le conçoit. Pour lui, au nihilisme de son maître désemparé se substitue peu à peu et jusqu'à une certaine évidence la lumière naissante d'une autre règle de vie dont les principes éclairants ne peuvent manquer de confiner à une réalité que l'intuition postule, puisque les conséquences, les visibles effets de cette cause mystérieuse s'adaptent seuls au réel et lui donnent un sens.

L'abbé Courmont n'aura donc plus qu'à faire la soudure avec le *Credo*... et c'est en somme le vieil argument des causes finales que, par un procédé plutôt psychologique, retrouve Marsal, l'argument élémentaire et topique, celui qui rétablit le contact entre les modernes relativismes et le prudent rationalisme du dogmatisme traditionnel.

L'œuvre de M. Bourget est d'une vigueur tellement saine et d'une élévation tellement délibérée que certains oseront peut-être, après sa lecture captivante, préciser encore ce regret : si la psychologie déjà clairvoyante de Marsal ne lui permettait pas encore, — fût-ce avec l'aide de M. Bourget lui-même, plus décisive sans doute que celle de William James, — d'accéder aux cimes métaphysiques et de remonter aux grandes sources historiques du christianisme toujours vivant, si Le Gallic en illustrait simplement la vertu surhumaine par l'héroïque exemple du sacrifice, cependant ne se pouvait-il pas que de ces manières ou d'une autre, notre foi qui n'est pas que sentiment, qui s'appuie sur la raison et qui la sauve, eût autre chose à opposer aux tranchantes négations d'Ortègue qu'une passivité même sublime ou qu'un élan même sincère vers l'Idéal ?

Dans l'*Etape*, Jean Monneron a un discours qui, en raccourci, vaut une apologétique. Il s'agit surtout des fondements historiques de la religion. Mais quand il s'agit aussi de ses fondements intellectuels, quelle synthèse apologétique magistrale saurait élaborer M. P. Bourget qui, mieux que quiconque, a exécuté les restes arrogants du scientisme ? La méthode expérimentale peut différer de procédés avec les diverses sciences. Mais, partout, n'est-ce pas, suivant l'esprit de l'Ecole, « dans les entrailles des principes certains que l'on va chercher les conclusions certaines ? »

Le roman se prête mal à la dissertation ? Mais si telle doctrine y argumente, pourquoi la doctrine adverse ne pourrait-elle lui répliquer du même ton ? Ce dialogue eut lieu dans l'*Etape*.

Tout en rendant si purement attrayante la généreuse piété de Le Gallic, en saluer la genèse dans un « empirisme séculaire », malgré l'hommage implicite rendu sans doute ici à la tradition, est-ce assez dire ?

Il y a, je le sais, une manière par le sentiment, indirectement fondée sur la raison, de faire par le roman, œuvre, et

combien efficace, d'apostolat intellectuel. N'est-ce pas celle de M. René Bazin ? La manière de M. Paul Bourget est à l'ordinaire et, ici, plus rigoureusement intellectuelle. Et la force en est telle qu'il peut sembler dommage qu'elle ne rende pas son plus puissant effet.

Le sens que prend la mort commande toute la vie. C'est tout le problème de la destinée dont l'importance est essentielle pour l'être doué de raison. Le ton dégagé dont M. Charles Richet envisage, dans un récent article de la *Revue des Deux Mondes*, ce problème d'une actualité plus aiguë, ne saurait émousser, pour une conscience catholique, l'intérêt supérieur et absolu qui s'attache à la solution de la Foi. De plus, si, en fait, les avenues de cette Foi diffèrent selon les âmes, le catholique ne peut oublier que, en soi, il ne saurait être ici question de « raisons que la raison ne comprend pas »; toute l'humilité de l'intelligence est réservée à l'acceptation des mystères divins. Mais, comme le disait excellemment Mgr d'Hulst à une époque où le scientisme n'était pas démodé :

« Savants sincères, avant d'excommunier la foi et la raison même au nom de la science; spiritualistes et croyants, avant de vous placer vous-mêmes, par une sorte de désespérance, en dehors de la vérité scientifique pour ne plus demander qu'à votre cœur la lumière de vos voies, je vous en prie, écoutez la science chrétienne, la philosophie chrétienne. Celle qui a les secrets de Dieu possède aussi le secret de l'homme. Qui n'a pas recueilli son témoignage n'a pas le droit de déclarer insoluble la grande énigme de l'humanité » (1).

La faillite du scientisme n'entraîne pas celle de l'intellectualisme. Les générations que tourmentent le souci de la vérité ne trouveront pas le repos dans une vérité incomplète. Dans celle que l'Eglise enseigne, aussi éloignée du pragmatisme que du scientisme, elles trouveront l'appui de leur essor vers plus d'amour et de lumière. M. Bourget, « maître de l'heure » par le choix et la possession du sujet, fixe et détaille, dans le *Sens de la Mort*, cet élan qui aujourd'hui anime toute une élite militante, réalisant dans l'héroïsme sa méritoire destinée.

Et voici que cette œuvre d'étude est une magnifique action.

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ.

Ozanam et ses continuateurs. Paris, Gabalda, 1913, in-12, IX 237 pages.

Si l'Eglise a trop souvent rencontré des ennemis dans les rangs de l'Université elle lui doit aussi d'intrépides auxiliaires et le nom de Frédéric Ozanam n'est pas celui d'un isolé. A l'occasion du centenaire de ce grand chrétien, M. H. Joly s'est proposé de grouper autour de sa limpide et noble figure quelques-uns de ceux qui, sans être proprement ses disciples, ont

(1) *L'Anthropologie des écoles catholiques*, p. 95.

accompli des œuvres analogues aux siennes. Après un éloge rendu à l'auteur de *Dante* et au fondateur de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, il nous présente Ollé-Laprune, Petit de Julleville, l'abbé Huvelin et Léon Lefébure.

Parmi les nombreuses notices consacrées à l'auteur de la *Certitude morale*, les pages écrites ici sont pénétrantes et suggestives; elles dégagent et mettent en relief les caractères d'une doctrine, à certains égards originale, et qui garde sa physionomie propre; elles font ressortir l'harmonie entre les spéculations très élevées du penseur et son admirable vie. Une seule réserve, d'ailleurs purement personnelle : dans sa brochure sur Vacherot auquel il succédait à l'Académie des Sciences morales, Ollé-Laprune lui reprochait d'avoir « désespéré de la République ». Or, le royalisme du vieil idéaliste est de beaucoup ce que nous préférons dans son œuvre et le meilleur indice de sa clairvoyance. Cette conception, si juste, de l'ordre dans la Cité l'aurait amené, peut-être, si le temps le lui eût permis, à l'objectivité, à la cohérence, à la hiérarchie des idées et des êtres, c'est-à-dire à la vérité philosophique.

Je n'avais jamais douté de la sincérité ni de l'intégrité du catholicisme professé par Petit de Julleville, mais des collaborateurs choisis ou acceptés pour composer, avec lui, son Histoire de la Littérature française m'avaient désagréablement impressionné : je lui rendrai désormais pleine justice car son âme droite et charmante apparaît dans ses conversations parlées ou écrites, dont M. Joly nous fait ouïr quelques échos. Le savant clair et précis, le croyant zélé s'unissaient en lui à l'honnête homme cordial et affable. La modestie de l'abbé Huvelin ne parvenait point à dissimuler son mérite et ses exceptionnelles qualités de cœur et d'esprit, mais plusieurs d'entre nous ne connaissaient guère le très distingué vicaire de Saint-Augustin, hélléniste et catéchiste hors pair, personnel et discipliné, spontané et contenu, dont la piété et la souffrance sanctifièrent et fécondèrent la vie et l'action.

Enfin, Léon Lefébure, jurisconsulte, économiste, organisateur de la charité, est peut-être celui qui réalise le plus parfaitement l'idéal de l'homme d'œuvres, d'une inlassable bonté, tel qu'apparut Ozanam. Pendant son séjour assez prolongé en Allemagne, « il avait suivi la décomposition des petites principautés, les fautes de l'Autriche et les maladresses de sa méthode obstinée de compression, la persévérance enfin de la Prusse réussissant, malgré son impopularité notoire, à prendre la tête du mouvement national ». Il compte parmi ces observateurs avisés et réfléchis qui nous mirent vainement en garde contre le péril dont un trop grand nombre de nos hommes politiques négligeait ou niait la menace.

Il était juste de mettre en lumière ces dignes et bons serviteurs de l'Eglise et de la patrie. M. Joly est fait pour les comprendre et les apprécier; il est de leur race et de leur lignée.

Louis MAISONNEUVE.

A.-C. SABATIÉ, S. S. *Les Massacres de septembre. Les Martyrs du Clergé*, avec gravures hors texte et documents inédits. Paris, Beauchesne, 1912, in-8° de 472 p.

Du même. — *Debertier, évêque constitutionnel et le clergé de Rodez*, avec portrait hors texte et documents inédits. Paris, Beauchesne, 1912, in-8° de 518 p.

I. — M. Sabatier met à profit les loisirs d'une retraite si laborieusement gagnée pour se livrer à des travaux d'un nouveau genre, à des études historiques. Les Martyrs de septembre l'ont attiré tout d'abord. Ce n'est pas qu'il n'ait été écrit beaucoup sur leur compte, mais leur centenaire en 1892 et, plus récemment, l'institution à Paris d'un tribunal diocésain chargé d'instruire leur cause en vue de leur béatification, ont ramené l'attention sur ces innocentes victimes des cruautés et de l'impiété révolutionnaires. Le livre de M. S. est de nature à la satisfaire.

Après avoir montré ce qu'il y eut de schismatique dans la constitution civile du clergé et dans le serment qu'elle imposa, il nous montre ce que furent les maisons des Carmes, de Saint-Firmin, de l'Abbaye, de la Force où furent incarcérés les prêtres réfractaires au serment sacrilège, et enfin comment en chacune d'elles les massacres furent préparés, organisés et exécutés. Il s'essaie ensuite à établir les reponsabilités des divers détenteurs de l'autorité publique dans ces diverses tueries et il dresse avec toute l'exactitude désirable les listes critiques des ecclésiastiques égorgés dans les diverses prisons.

Il y a là quantité de pages qu'on ne relit jamais sans horreur, même après les avoir déjà lues plusieurs fois. M. S. en a emprunté les éléments à des auteurs contemporains, et parfois même à des narrateurs échappés aux massacres dont ils furent témoins oculaires. Mais pourquoi M. S. se dispense-t-il de nous citer plus minutieusement ses sources, de rechercher à quelle date les témoins ont écrit leurs souvenirs ? J'en vois qui parlent, dans leurs récits, du 9 thermidor, du cardinal Maury et même de la bataille de Marengo. Il n'est pourtant pas indifférent, dans une question où les détails ont parfois grand prix, de savoir si les dépositions des témoins sont contemporaines des événements ou leur sont postérieures de plus ou moins d'années.

Parmi les martyrs du clergé, il en est quelques-uns auxquels il a été consacré une biographie spéciale : ce sont huit prêtres de Saint-Sulpice et quatre prêtres Rouergats : Antoine Segond, Jean Garrigues et Jean Lacan, et surtout Charles Carnus, qui fut professeur au collège de Rodez où il construisit une montgolfière sur laquelle il s'éleva dans les airs; le voilà tout désigné, une fois béatifié, pour servir de patron, selon la remarque rapportée par M. S., « à ceux qui se disputent la conquête de l'air ».

II. — De nombreux passages du précédent volume et surtout les derniers chapitres permettaient de remarquer que l'attention de M. Sabatier s'était portée avec une visible prédilection sur les hommes et les événements de la Révolution en Rouergue. Le présent ouvrage leur est consacré tout entier. Debertier qui lui sert de centre y assuma d'enthousiasme le rôle et le titre d'évêque constitutionnel.

Ancien professeur au collège de Rodez, curé de Laguiole, il se fit remarquer, dès la première heure, par sa bruyante adhésion aux idées nouvelles; elle lui valut d'être élu officier municipal de sa paroisse, conseiller général du département et, sur le refus d'un autre curé, évêque constitutionnel. Ce qu'il mit d'activité, de zèle et même de talent au service de ces fonctions que son aveugle ambition lui faisait si témérairement briguer, les nombreux obstacles que lui opposa la fidélité du clergé soutenue par la foi des populations, l'ample exposé de M. S. le met en pleine lumière, tout en laissant le regret que la solidité de son information ne soit pas garantie par des références plus précises et plus abondantes.

S'il traite son héros sans ménagement et sans amitié, il rend cependant justice à ses qualités réelles. Somme toute, Debertier nous apparaît là comme un des membres de l'épiscopat révolutionnaire qui firent le moins mauvaise figure. Il ne descendit jamais aux bassesses ni aux lâchetés et encore moins aux apostasies d'un Gobel, d'un Lindet ou d'un Torné. S'il se cache pendant la Terreur, il n'en proteste pas moins contre certaines des manifestations impies auxquelles se livrèrent les autorités révolutionnaires. Après Thermidor, il se rattache étroitement à Grégoire, prend part à ses conciles, adopte même ses idées jansénistes. Peut-être même cette influence de Grégoire lui fut-elle funeste en ce sens qu'elle l'empêcha d'être compris par Bonaparte dans l'épiscopat concordataire. En tout cas, pendant les trente années qu'il vécut encore, retiré à Paris, il ne rétracta rien de son passé; il mourut même appelant des bulles *Unigenitus* et *Auctorem fidei* et il n'eut à ses funérailles (21 octobre 1831) que la présence des prêtres interdits, opérant sous la protection de la police qui avait occupé de force l'église de l'Abbaye-au-Bois. Digne couronnement d'une carrière malheureuse qui n'en méritait pas moins d'être connue puisqu'elle a provoqué une importante contribution à l'histoire religieuse de la Révolution.

A. DEGERT.

L. ROURE, *Figures franciscaines*. Paris, Plon, 1913, in-12, x-279 p.

Des biographies de saint François d'Assise, de sainte Claire, de saint Antoine de Padoue sont des actualités, tant la critique a bouleversé l'histoire des saints personnages de l'Ordre de

Saint-François, ce qui oblige à faire un choix; par exemple, M. Paul Sabatier et M. Joergensen ont peint des portraits du *Poverello* qui ne se ressemblent guère. On peut affirmer *a priori* que rien n'étant plus radicalement opposé à la tendresse et à l'ardeur de François d'Assise que la sécheresse et la froideur calvinistes, un professeur de théologie protestante n'est guère disposé à comprendre et à pénétrer cette âme essentiellement catholique. Mais, de plus, celui-ci recourt à des sources qui ne sont pas primitives mais altérées. De même, la vie de saint Antoine a été encombrée d'inventions et de légendes qui défigurent les traits de l'ascète et de l'orateur. Il faut donc remercier M. Roure d'avoir fait œuvre judicieuse et pieuse avec les précautions et les documentations qui s'imposent à l'historien. Pourtant, le charme s'allie à l'exactitude : le style est net et d'une agréable élégance; lorsque cela est nécessaire, paisiblement et fermement l'auteur prévient ou réfute les fausses interprétations dont certains événements ou certaines paroles furent l'occasion. Nous aimons à signaler les brèves mais décisives réflexions inspirées à M. Roure par la dévotion à saint Antoine de Padoue et les excellentes remarques sur les saints qui s'offrent à nous plutôt comme des intercesseurs que comme des modèles, soit parce que la diffusion de leur culte n'a que de lointains rapports avec la connaissance de leur personne, soit parce qu'ils vécurent en des circonstances extraordinaires exigeant des vertus plus propres à provoquer l'admiration et la confiance que l'imitation.

Louis MAISONNEUVE.

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL MERCIER

A MONSEIGNEUR LE RECTEUR

Nous avons, il y a quelques jours, adressé à son Eminence le Cardinal Mercier le dernier numéro du *Bulletin* où se trouve l'article sur « L'Université catholique de Louvain ». Nous prenions en même temps la liberté d'offrir au nom de l'Institut catholique de Toulouse et en notre nom au grand Archevêque l'hommage de la plus sincère admiration pour sa noble attitude et des vœux pour la résurrection de la Belgique. Son Eminence a daigné nous répondre la lettre suivante : nos abonnés la liront, nous n'en doutons pas, avec grand plaisir et partageront notre reconnaissance.

G. BRETON, *recteur*.

Rome, 3 Février 1916

Cher Monseigneur,

Bien que je ne dispose que de quelques moments libres, je ne puis m'empêcher de vous dire combien vos cordiales paroles m'ont touché, combien je compte sur vos prières, combien votre Institut Catholique de Toulouse, en cette chère France chrétienne toujours si vivante, appelle ma fraternelle et ardente sympathie.

J'ai reçu votre *Bulletin* que je lisais toujours avec le plus vif intérêt quand j'étais aux études à Louvain. Votre article sur cette chère Université si cruellement meurtrie met bien en lumière des aspects qui n'ont pas toujours assez retenu l'attention. Vous rendez service à la science et à l'Eglise en y ramenant les esprits.

Vos vœux pour le triomphe de la bonne cause, notre cause commune, ont un accent qui ne trompe pas et qui va à l'âme. Je vous en remercie de tout cœur.

Agréez, cher Monseigneur, avec mes souhaits pour la prospérité de votre cher Institut, l'expression de mon affectueux dévouement.

† D. J. Cardinal MERCIER
arch. de Malines

L'ANCIENNE UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

(*Suite et fin* [1]).

La seconde période de l'histoire de l'Université toulousaine commence avec la reprise et le développement de la vie française et de la vie languedocienne après la guerre de Cent ans. Lorsque le pays ne fut plus dévasté et incendié par les gens de guerre, la vitalité de la France s'est montrée, cette fois comme tant d'autres, véritablement extraordinaire. Les ruines se relevèrent très vite et la terre fertile produisit bientôt une abondance dont on avait perdu depuis bien longtemps l'habitude. Expansion de la vie française à laquelle l'Etat et l'Eglise ont grandement participé. La royauté s'est appliquée à son rôle traditionnel d'organisation. Mais, pour organiser, il fallait des administrateurs, des juristes; et pour devenir juriste, il fallait aller étudier aux Facultés de droit. Au même moment une cause différente mais aussi efficace poussait le clergé à prendre les grades de droit canon et de théologie : c'étaient les prescriptions des papes et des conciles, bientôt renouvelées dans le Concordat de 1516, réservant un certain nombre de places ou de bénéfices aux ecclésiastiques gradués.

(1). Cet article contient la seconde partie d'une conférence donnée au *Secrétariat social du Midi*, le 24 décembre 1911. Le texte est reproduit sans changement, les circonstances présentes ne laissant pas à l'auteur le temps d'y joindre les références même les plus indispensables. La première partie de ce travail a paru dans le *Bulletin* de 1912, p. 16 et suiv.

Ajoutez à ces stimulants de l'ambition et de l'intérêt la séduction de la Renaissance, qui semblait infuser une sève neuve dans les sciences, la littérature et les arts. Il est vrai on n'admet plus aujourd'hui le coup de surprise violente que Michelet a décrit dans son chapitre célèbre : *La découverte de l'Italie*. Il n'y a pas eu de coup de foudre ; il y a eu beaucoup mieux ; durant de longues années avant 1494, il y a eu l'initiation continue et croissante de la France à la pensée antique mieux comprise. C'était dans le domaine des arts, de la littérature, et de l'histoire l'équivalent de la renaissance philosophique du XIIIe siècle. Toulouse avait eu, dès le XIVe siècle, sa renaissance languedocienne, un retour à la langue nationale de la *Chanson de la Croisade*. Au XVIe siècle, la littérature toulousaine est remontée plus haut encore dans le passé. Elle s'est rattachée aux origines romaines. La langue romane a été évincée par le latin : mode nouvelle qui a été irrésistible. C'est au XVIe siècle en effet que des étudiants ou des maîtres toulousains rédigent les livres de l'*Histoire Toulousaine*, avec un luxe de citations grecques et latines dépassant tout ce que l'on peut imaginer. C'est alors qu'un ingénieux latiniste invente et fabrique la prétendue inscription latine de Clémence Isaure.

C'est alors et ceci est plus sérieux, que l'on a enrichi la méthode scolastique ou d'enseignement, que l'on a fait droit, dans l'étude des langues, de l'histoire, de la théologie et des sciences, aux critiques pénétrantes et divinatrices qui avaient été formulées à la fin du XIIIe siècle, par le Frère Mineur Roger Bacon, contre la culture de son temps. Sans doute le XVIe siècle ne s'est pas mis à l'école de Roger Bacon, qu'il a ignoré, mais sous l'influence des idées antiques, il a retrouvé et mis en œuvre la méthode qu'avait aperçue le moine anglais, deux siècles plus tôt.

Dans les sciences de la nature et dans les sciences morales, on néglige les commentaires, les montagnes de gloses qui avaient été accumulées par le moyen âge, pour considérer surtout les données premières et décisives, c'est-à-dire les phé-

nomènes naturels et les textes originaux. Dès ce moment, il fut entendu que l'observation d'un phénomène et l'étude d'un texte valent mieux que cent gloses, ce qui était ouvrir la voie à tous les progrès ultérieurs.

On le vit bien à Toulouse par le renouveau que manifesta bientôt la vieille Faculté de Droit. Pendant la première moitié du XVIe siècle et même un peu au-delà, la Faculté de droit toulousaine eut en France une situation des plus en vue. L'Université redevenait un *studium generale* où on se rendait de très loin. On parle de plusieurs milliers d'élèves. A la même époque les juristes de Toulouse faisaient les plus belles carrières dans la magistrature, à la cour et jusque dans le Conseil du roi. Pareille prospérité de la Faculté de Toulouse ne saurait s'expliquer par les seules raisons pratiques d'un utilitarisme vulgaire. Il faut y ajouter les avantages plus élevés que présentait l'école toulousaine à cause de la supériorité de ses maîtres.

Avec la Renaissance, l'étude du droit s'était renouvelée comme toutes les autres. Une méthode nouvelle de lire ces vieux textes amena les romanistes à y voir ce qui était resté caché à leurs prédécesseurs : le sens précis de chaque loi particulière et ensuite le développement organique de l'ensemble du Droit romain. C'est toute la pensée juridique de Rome, depuis le droit coutumier des origines, que l'on retrouvait et dont on retraçait les formes successives, si bien liées et si souples, tout ensemble, puisqu'elles ont pu envelopper et régler la vie plusieurs fois séculaire d'une société très active et en perpétuel devenir : travail énorme d'exégèse juridique et de reconstitution historique dont les résultats actuels paraissent définitifs, mais dont les bases ont été posées, au XVIe siècle, par une pléiade de savants où l'Université de Toulouse est représentée avec honneur.

Malheureusement, à Toulouse, ces progrès ont été bientôt ralentis par des obstacles fâcheux. Dans la capitale du Lan-

guedoc, les guerres de religion ont troublé grandement tous les travailleurs et plus encore ceux qui étaient passés à l'hérésie nouvelle. Or il y en avait de ceux-là et surtout à la Faculté de Droit.

Au début du XVIe siècle, il s'en faut de beaucoup que l'état moral et religieux de l'Université fût satisfaisant. Dans ce domaine, nous devons constater une déperdition énorme de forces. La vie religieuse de toute cette jeunesse n'était pas organisée ni soutenue comme elle aurait dû l'être. On vivait d'usages et de pratique. Dès lors un déchet était inévitable lorsqu'un mouvement d'idées hostiles viendrait encercler cette vie de convention. Dans ces terres mal fixées, le flot protestant amena des éboulements. Des étudiants et des maîtres furent ébranlés et allèrent au nouvel Evangile. De là une crise pour la Faculté de Droit où la libre pensée et le protestantisme eurent particulièrement accès. Mais l'Université, le Parlement, le Capitole, Toulouse entière étaient passionnément catholiques. N'ayant pas su prévoir le mal, on se dédommagea en le réprimant sans merci. Les dissidents furent menacés et parfois frappés par la loi et par l'émeute, sans parler de l'Inquisition. C'était beaucoup. Dès lors les exodes se multiplièrent au nombre desquels se place celui de Cujas, le plus grand romaniste de l'Ecole de Toulouse.

Les guerres de religion ont été un mal qui a duré mais qui a fini. Celui dont il faut parler maintenant a été endémique et n'a disparu qu'avec la mort du malade. Ce mal, c'est la pauvreté, dont l'Université de Toulouse a souffert d'un bout à l'autre de son histoire. La question d'argent s'y est posée avec une acuité douloureuse. Les plaintes à ce sujet sont continuelles et finissent par être humiliantes. L'Université assiège de ses plaintes les étudiants, les collecteurs d'impôts, le Parlement, les Etats de Languedoc, les évêques de la province et le roi. Mais il fallait bien acheter des livres, il fallait bien s'arranger pour vivre et les ressources étaient pitoyables. A la belle époque de la renaissance du droit romain, au début du XVIe siècle, l'enthousiasme intellectuel fit accepter et fructifier en œuvres de science une situation matérielle plus que modeste. Mais l'enthousiasme finit par s'atténuer et on ne pouvait pas demander

à des hommes de se sacrifier indéfiniment pour la plus grande gloire de l'édit du préteur. En 1615, dans une pétition adressée aux Etats Généraux, un des principaux professeurs de droit de Toulouse, prévoyait le temps où, à l'Université, le recrutement des maîtres deviendrait de qualité inférieure et où il serait impossible de maintenir le niveau ancien des études. Vers le milieu du XVIIe siècle ces prévisions pessimistes de Maran ont été vérifiées. La période brillante de l'Université et de la Faculté de Droit est terminée. Mais des résultats durables étaient acquis. Car dans l'œuvre de la Faculté de Droit de Toulouse au XVIe siècle, le mérite principal et qu'il faut souligner, ce n'est pas tant d'avoir réalisé le progrès des études juridiques quelque important qu'il soit, que d'avoir mis en œuvre, à propos de l'explication des lois romaines et ecclésiastiques, une méthode générale susceptible d'être appliquée aux diverses sciences morales et spécialement à l'histoire ecclésiastique et à la théologie. Par là, la Faculté toulousaine a dépassé son domaine propre d'étude et a influencé la culture générale. Un tel résultat est la preuve et la consécration d'une féconde activité intellectuelle.

A titre d'exemple et pour une justification rapide de cette affirmation on peut citer les noms de deux hommes d'Eglise représentatifs de la société de leur temps. Le premier est Pierre Marca né à Gan près de Pau, en 1594 et mort en 1662. Avant d'entrer dans l'Eglise il avait été membre du conseil souverain du Béarn, à 21 ans (1615), président au parlement de Pau à 27 ans (1621), conseiller d'Etat en 1639. Devenu veuf et entré dans les ordres, il fut évêque de Couserans en 1642, archevêque de Toulouse en 1652, ministre d'Etat en 1658, et archevêque de Paris, après le cardinal de Retz. Or Marca, et c'est ce qui nous intéresse, a été boursier au Collège de Foix, pendant trois ans, durant lesquels il étudia le droit à Toulouse, de 18 à 21 ans (1612-1615). En plus de ses hautes fonctions administratives, Marca a été juriste, historien, théologien et controversiste. Or c'est à Toulouse qu'il a reçu l'impulsion première et définitive. Il y a entendu des maîtres auxquels il a rendu l'hommage de lui avoir appris la science précieuse entre toutes : la méthode de travailler, parce qu'elle permet

d'acquérir toutes les autres. C'est au collège de Foix que Marca a trouvé de précieux instruments de travail dans les manuscrits des papes d'Avignon légués au Collége par le cardinal Pierre de Foix, fondateur en 1457. C'est à Toulouse que Marca a montré une ardeur au travail qui étonnait chez un gentilhomme de son âge. Et à ce propos, parvenu aux plus hautes dignités, Marca aimait à raconter comment, à Toulouse, ses condisciples lui reprochaient de vivre en sauvage loin de la société aristocratique qui le désirait et du bal qui l'attendait. Et des étudiants lui ayant dit un jour que cette existence faisait de lui un homme inconnu et enterré, Marca leur répondit, avec la confiance juvénile que lui inspirait son travail : Le temps viendra où je serai très connu et vous autres très inconnus.

Dix ans plus tard en 1625, entrait au collège de Foix un autre étudiant qui devait avoir, lui aussi, une carrière brillante dans les lettres, dans la politique et dans l'Eglise. C'était François Bosquet, d'abord intendant de Languedoc ensuite évêque de Montpellier. En ce temps-là, l'entrée dans les ordres était un couronnement de carrière. On y trouvait les honneurs et surtout le moyen de servir l'Eglise en servant encore l'Etat. Bosquet est mort à Montpellier, à 71 ans, après avoir exercé l'apostolat le plus charitable et le plus efficace auprès des protestants. Quelques jours avant sa mort, on l'avait vu les pieds nus, portant le Saint-Sacrement à la procession de la Fête-Dieu, suivant son habitude. C'est que Bosquet, avant d'être d'Eglise, n'était pas seulement un juriste et un historien de mérite, c'était un chrétien de l'ancienne France, un de ces hommes dont la personne et la vie entière étaient pénétrées de catholicisme. Il était de cette première moitié du XVIIe siècle, qui est vraiment une période d'apogée religieux de la société française. Le sérieux, la conscience et la dignité y étaient admirables. Hommes à la cervelle aigüe et contentieuse, ils avaient des opinions, mais ils défendaient mieux encore leur foi que leurs opinions (1).

(1) M. Auguste a publié dans le *Bulletin*, 1914, p. 390-95, une lettre inédite de François Bosquet à Charles de Montchal, archevêque de Toulouse.

Dans cette élite, les juristes et les parlementaires, ce qu'on a appelé « le clergé de la loi » tenait une place d'honneur. C'est ce qui permettait au clergé de la loi de passer souvent de plain pied au clergé de la foi. Qui dira tout ce que la France, tout ce que l'Eglise ont perdu à la disparition de ces hommes peu commodes à manier mais dont le prestige et la foi en action étaient inappréciables ?

⁂

Les autres Facultés ont-elles suivi ce bel exemple ? Il faut bien avouer que non.

La Faculté de médecine a toujours compté des esprits originaux, mais l'esprit de corps et la méthode scolastique ont trop longtemps maintenu la Faculté dans la routine. Longtemps encore le commentaire de la médecine antique a fait tort à l'observation des faits. Jusqu'au XVIIe siècle, il n'y a eu que deux chaires de médecine. Quelques noms ont survécu. Augier Ferrier, médecin de Catherine de Médicis mort en 1588. François Sanchez, mort en 1623, qu'on ne saurait accuser de charlatanisme puisque sa maxime préférée était celle-ci : *Quod nil scitur. Comme quoi l'on ne sait rien.* Jean Queyrats, docteur de Montpellier et mort en 1642, après avoir occasionné une tempête à l'Université de Toulouse. Voici à quel propos. En août 1604, Jean Queyrats fut nommé par le roi titulaire d'une chaire de *chirurgie et de pharmacie*. Des sciences réservées à un grand avenir entraient à la Faculté. Ce fut un scandale. Il fallut trois ans de procès pour introduire l'enseignement nouveau dans les cadres de la Faculté. Ce ne fut pas sans que des paroles fâcheuses aient été dites. La chirurgie et la pharmacie en entendirent de belles. Par exemple les professeurs des arts déclarent : « qu'il n'y a rien de plus vil que la pharmacie à cause des sujets traités et des moyens mécaniques pour les résoudre. » L'Université déclare « que les écoliers en médecine ne voudront pas aller au même cours que les compagnons de boutique. » Au fond tout cela n'est pas grave. C'est le temps passé qui, avec ses préjugés, disparaissait en se fâchant.

Pourquoi ne pas le reconnaître simplement ? La Faculté des arts et, ce qui est plus triste, la Faculté de théologie n'aimaient pas davantage le progrès.

Par suite de la législation des conciles, des papes et du Concordat de 1516, au sujet du privilège des gradués en matière de bénéfices ou de places, le nombre des théologiens avait augmenté, mais le niveau de l'enseignement restait le même. L'absence de ressources, les malheurs des guerres de religion avaient amené, au XVIe siècle, le clergé séculier à renoncer plusieurs fois aux chaires pour lesquelles il pouvait concourir. Or pendant la période qui nous occupe, les anciens ordres religieux n'avaient pas encore effectué à Toulouse la réforme des études. Le temps passé survivait et se continuait à une époque qui demandait un renouvellement de l'activité théologique. Et même le temps passé ne survivait pas entièrement. Vers le milieu du XVIe siècle, les Frères Mineurs ou Franciscains, sous prétexte de réforme religieuse, ont renoncé à la chaire qu'ils occupaient à la Faculté de Théologie. A cette nouvelle, les cendres d'Alexandre de Halès, de Duns Scot et d'Occam ont dû avoir plus froid dans leur tombe. C'est une joie de dire qu'à notre époque, cette faute a été réparée, que la tradition des études franciscaines a été reprise et de telle manière qu'elle promet une véritable renaissance des doctrines de l'Ordre de S. François d'Assise.

Les Etats de Languedoc, cette vieille institution provinciale, qui maintenait avec suite et clairvoyance les usages d'une administration autonome et qui surveillait tous les intérêts de la province, avaient demandé à la Faculté de Théologie, en 1596, de s'occuper de la controverse avec les protestants. C'était la préoccupation de tous les gens éclairés. On voulait refaire l'unité morale de la France par la paix intellectuelle. Deux ans plus tard, en 1598, Henri IV fondait, à la Sorbonne, une chaire royale de théologie positive qui a renouvelé la scolastique parisienne et qui a eu le grand honneur de mettre en relations Bossuet et les Pères de l'Eglise. Ici encore nos Toulousains ont boudé le progrès. Aussi sont-ils restés sans influence étendue et profonde. Les laïcs étaient si démunis de livres d'apologéti-

que et la littérature universitaire d'alors était si pauvre qu'un vieux châtelain du Périgord eut l'idée de faire traduire en français un livre qui ralliait encore bien des suffrages : celui de l'ancien maître toulousain, Raymond de Sebonde. Le traducteur qui dérobait cet honneur à l'Université était le fils même du vieux gentilhomme, le peu doctrinaire Michel de Montaigne !

Longtemps après, la Faculté de théologie n'était pas encore en meilleure forme, lorsque Marca et Bosquet furent pensionnaires du Collège de Foix, dans la haute demeure qui existe encore, au quartier Saint-Sernin. Chacun en leur temps, l'un et l'autre, à Toulouse, ont voulu s'initier à la controverse. Leur inspiration était la même que celle de Richelieu qui, à la même époque, dans son évêché de Luçon, établissait une sorte d'académie théologique. Dès lors vous pensez peut-être que Marca et Bosquet sont allés s'asseoir, tout près de leur Collège, devant une chaire de l'*Alma Mater* ? Il n'en fut rien. Ils restèrent chez eux et travaillèrent, à la chandelle, sur des livres venus d'ailleurs. C'est que l'Université oubliait sa gloire d'antan et l'idéal courageux qui avait été le sien. Elle ne pouvait pas « élever jusqu'aux cieux le cèdre de la foi catholique » puisqu'elle ne voyait pas qu'il y avait tout près d'elle de nouveaux Albigeois, qui parcouraient les rues de Toulouse, esprits libres et exigeants et qu'elle n'avait rien à leur dire. Si le cèdre de la foi catholique s'élevait encore solide et majestueux dans les airs, ils n'y avaient pas grand mérite. C'étaient d'autres qui arrosaient et qui taillaient le grand arbre.

Mais il faut être juste. La vieille Faculté n'était pas sans excuse. Son initiative était paralysée par ses obligations pédagogiques. Il lui fallait préparer aux grades et donner un enseignement classique. Ayant tant de choses et si élémentaires à dire à ses élèves, elle négligeait un peu le public et les protestants. C'était le temps où Alvarez, un professeur de la Faculté de théologie, composait, en 1612, une sorte de catéchisme latin-français pour les prêtres du ministère, qui est d'une simplicité désespérante. Voici comment parle Alvarez à la fin de son opuscule, en s'adressant à son lecteur ecclésiastique : « Je t'ay donné à boire du laict, par la grâce de Dieu, espérant

par son ayde, te donner un jour de la viande plus ferme et solide. » Par malheur cette viande solide n'est pas venue et le lecteur d'Alvarez a été réduit au régime du « laict ». C'était peu. Et voilà pourquoi Marca et Bosquet ne sont pas allés à la Faculté de théologie. Ils étaient sortis de nourrice.

La Faculté des arts était tombée encore plus bas. S'il faut en croire un édit de 1551, l'enseignement des lettres y était inexistant. Cependant de zélés chanoines toulousains s'obstinaient à faire des fondations de collèges, de tout petits collèges d'ailleurs. Tel en 1532, Papillon, chanoine de Saint-Sernin; tel en 1554, de Secondat, chanoine de Saint-Etienne; personnages dont la mémoire doit être saluée avec respect, mais qui ne remplacent pas Innocent VI, les cardinaux d'Avignon et le cardinal de Foix. En 1551, beaucoup des anciens Collèges toulousains avaient perdu une partie de leurs biens, qui avaient été malgérés. L'assiduité aux cours laissait presque autant à désirer que la discipline, qui était nulle. Sept collèges furent supprimés qu'on remplaça par deux autres dont les ressources devaient permettre un renouvellement des études.

⁂

Dans ces conditions on peut dire sans trop exagérer, qu'à l'époque qui nous occupe, l'événement principal de la Faculté de théologie et de celle des arts a été l'arrivée des Jésuites à Toulouse, en 1563. Dans l'histoire de l'Eglise, les origines des ordres religieux sont au nombre des plus belles pages. Quel triptyque, par exemple, que les origines franciscaines, les origines dominicaines et les origines des Jésuites! L'enthousiasme, le sacrifice, l'adaptation parfaite à un but précis donnent à ces créations un caractère incomparable de séduction et de force. De là leur succès. Avec ces trois grands ordres l'apostolat intellectuel est devenu un élément essentiel de la vie religieuse. Dans cette activité nouvelle des ordres religieux, l'honneur de l'initiative revient à saint Dominique. C'est lui qui a établi à Paris, près de la porte St.-Jacques le premier séminaire universitaire pour des moines. Le fait fit scandale dans les anciens ordres. Mais comme cette nouveauté était une nécessité des temps, le scan-

dale ne dura guère. Et même on vit bientôt les fils de saint François, les Frères Mineurs, imiter l'exemple des Frères Prêcheurs, dont ils devaient rester les heureux rivaux dans toutes les œuvres de zèle et d'enseignement.

Noble tradition et qui a été continuée et étendue par saint Ignace. De même que les dominicains, les premiers jésuites se sont faits étudiants à l'Université de Paris. Saint Ignace lui même a donné l'exemple et s'est fait écolier, durant plusieurs années, tout près de la Sorbonne. Le vieux prestige de la grande école française subsistait encore et s'imposait. Mais les nécessités du temps ont amené S. Ignace à compléter l'initiative de S. Dominique. D'après l'idée première de S. Dominique, d'ailleurs singulièrement enrichie au cours du temps, le Frère Prêcheur est théologien et philosophe. C'est déjà très beau et suffisant, pour les plus grandes ambitions. Mais au XVIe siècle, devant l'humanisme païen et la réforme protestante, il fallait faire plus : donner un enseignement complet et se consacrer à l'éducation de la jeunesse, en professant les lettres profanes. Avec sa logique d'homme d'action, S. Ignace s'y est décidé. Son armée a fait front sur une ligne plus étendue. Ses premiers disciples étaient aussi braves et aussi impassibles que les chevaliers de Simon de Montfort mais ils connaissaient la diplomatie et tous les secrets de la guerre moderne. Les protestants s'en aperçurent. Un de leurs historiens a comparé l'arrivée des premiers jésuites en Allemagne à une armée d'invasion. Cette invasion à arrêté la réforme protestante.

Telle était la troupe qui avait déjà fait plus d'une campagne glorieuse, lorsqu'un petit détachement arriva à Toulouse. Il fit aussitôt sensation C'était bien juste, mais pas surprenant. A peu d'exceptions près, au point de vue catholique, Toulouse était une place de guerre un peu déclassée et endormie. Sans doute, Toulouse passait pour la seconde ville de France. Le peuple y était excellent et passionnément catholique, mais on manquait de chefs. A l'exception de la Faculté de droit, le clergé et l'Université n'étaient pas très forts. On vivotait, de temps immémorial, entre deux projets de réforme. Les professeurs de théologie, ayant la belle somme de 120 livres de traitement, ne

tenaient pas à leurs chaires et en donnaient pour l'argent à leurs élèves, qui, indignés, demandaient leur remplacement. Tout portait une poussière tranquille, qui contrastait avec la poussière valeureuse des jésuites.

On eut du moins le bon sens et la grandeur d'âme de faire amical accueil aux nouveaux venus. Le Cardinal d'Armagnac, l'Université, les Capitouls rivalisèrent de bons offices. En 1563 on leur donna une première maison ; en 1566, solennellement, l'Université porte à leur supérieur le bonnet doctoral, orné d'un pompon magnifique ; en 1567, on leur donne l'hôtel de Bernuy, au lycée actuel. En 1570, les Capitouls quêtent dans les rues et les curés dans leur église, pour l'entretien du collège. En 1574 enfin l'Université leur offre deux chaires de lettres et trois ou quatre chaires de théologie. Devant ces générosités l'attitude des religieux fut chevaleresque. Leur historien récent raconte qu'ils déclarèrent ne vouloir faire de tort à personne. L'Université les rassura. L'attribution de ces chaires aux titulaires en fonction avait été faite au petit bonheur et n'était que provisoire. D'ailleurs le traitement était ridicule. Réponse qui amena les supérieurs de la Compagnie à prendre en considération les propositions de l'Université. Mais rien ne fut conclu. C'est un siècle plus tard, seulement en 1681, que le collège des Jésuites où on enseignait la théologie et les lettres fut incorporé à l'Université pour quatre chaires magistrales.

La réserve et la modération des Jésuites ne les mit pourtant pas à l'abri des difficultés ultérieures. Leur succès fut trop beau. Non seulement l'hôtel de Bernuy se remplit d'élèves et s'agrandit, mais le collège de l'Esquile, tenu, au nom des Capitouls, par les prêtres séculiers et mis en goût d'émulation soutint dignement la concurrence. A cette époque, en matière d'éducation, l'hôtel de Bernuy et l'Esquile étaient le Bon Marché et le Louvre de Toulouse. Vous savez le revers de ces grandes institutions commerciales. C'est la ruine des petits boutiquiers. Or l'enseignement toulousain avait ses petits boutiquiers. Oserai-je le dire ? C'étaient les très dignes membres de la Faculté des arts. La concurrence des Jésuites et du clergé les ruinait

et ils en pleuraient comme de petits boutiquiers : noble misère à laquelle nous pouvons et nous devons compatir. Sans doute ni le clergé ni les Jésuites n'étaient coupables. Ils faisaient une œuvre que personne à leur place ne pouvait faire dans les mêmes conditions. La suppression de l'hôtel de Bernuy et de l'Esquile eût été une barbarie. Les capitouls n'y ont pas pensé. Mais une forme de travail était condamnée, spectacle toujours attristant. Fait plus grave, un monopole de fait était créé en faveur des Jésuites et du clergé. Or les monopoles ne valent rien et provoquent de terribles réactions. Ajoutez les luttes d'influence que ne pouvait manquer de soulever une action aussi énergique que celles des Jésuites. Toute histoire d'une grande institution ou d'un grand Corps a ses difficultés. Il n'y a que ceux qui ne font rien qui ne se trompent pas. L'histoire de France a ses difficultés. Celle du clergé et des religieux a les siennes. Le plus grand honneur qu'on puisse faire aux ordres religieux et au clergé c'est de dire d'eux, comme des papes, qu'ils n'ont besoin que de la vérité.

C'est dans cet esprit de haute impartialité qu'il conviendrait d'examiner les plaintes formulées, dès le début du XVIIe siècle, contre le monopole de fait du clergé et des Jésuites en matière d'enseignement. En 1615 et en 1625, deux professeurs de la Faculté de droit, Maran et Cabot, ont, dans une manière assez différente, écrit sur les questions et sur la liberté d'enseignement. Quand on les lit, on est surpris de voir combien ces questions avaient mûri en peu d'années. L'Université de Toulouse était devenue inquiète et alarmée. Ces professeurs et ces juristes déclarent que l'enseignement n'est pas une question de gros sous et où on puisse faire des économies. Les chaires ne doivent pas être données au moins offrant et dernier adjudicataire. L'enseignement est, d'après eux, une affaire publique et de la plus haute importance. Il faut, à tout prix, maintenir la concurrence loyale des doctrines et des partis. L'Etat doit faire les frais de l'enseignement ou du moins se réserver un rôle souverain de contrôle et de modération. Il ne doit pas permettre l'accaparement ou le monopole de l'enseignement. Tandis que Maran ne demande que la liberté et la protection pour tous, dans une

réaction excessive, Cabot va plus loin : il exclut les religieux et le clergé du droit d'enseignement. Quel chemin parcouru dans moins d'un demi-siècle par l'Université de Toulouse !

Sans doute toutes ces affirmations sont à examiner et à discuter. Certaines d'entre elles sont manifestement fausses. Mais quelques-unes sont à retenir puisqu'elles sont au nombre des meilleures qu'on puisse invoquer aujourd'hui pour repousser le monopole de l'Etat en matière, d'enseignement. Les circonstances étant changées, si ces vieux juristes toulousains revenaient aujourd'hui, eux qui faisaient profession de catholicisme, ils seraient d'accord avec nous pour défendre non seulement la vérité mais la liberté catholique.

N'oublions pas d'ailleurs combien étaient injustes les plaintes de ces deux juristes inspirés par des préoccupations d'intérêt très légitime. Le clergé et les Jésuites faisaient une œuvre d'enseignement qu'eux seuls pouvaient accomplir à cette époque. Etait-ce leur faute si l'Etat négligeait l'enseignement? D'ailleurs pourquoi ne parler que des collèges de garçons? C'était le temps où, sous l'influence de l'Église, s'organisait l'enseignement des filles et par exemple l'admirable congrégation des Ursulines de Toulouse qui a fondé vingt maisons dans le midi en peu d'années. C'est le temps où en vertu de décisions conciliaires le clergé avait accepté la charge des petites écoles dans les paroisses où il n'y avait pas de précepteur. Tout cela est très vrai, mais une sorte de fatalité menaçait de tourner contre l'Eglise et surtout contre les Jésuites le bien qu'ils étaient seuls alors en état de faire. Les simples monopoles de fait, lors même qu'ils sont bienfaisants, et qu'ils n'ont pas été recherchés finissent par provoquer des réactions formidables. Les paroles prononcées par Maran et par Cabot étaient irréparables.

Par cet appel de Maran et de Cabot à l'autorité du roi ou de l'Etat, nous arrivons à la troisième période de l'Université de Toulouse, à celle que j'ai appelée la période royale. Mais rassurez-vous. Je n'en parlerai pas. C'est une période qui n'est pas

négligeable tant s'en faut, mais qui n'a pas l'intérêt des précédentes. Le roi a répondu à l'appel de Maran et de Cabot, il est intervenu, dans la vie de l'Université, mais d'une manière tout extérieure, par voie de règlements. Il a traité l'Université par la thérapeutique, tandis qu'il lui fallait de l'hygiène. Au lieu de guérir la malade, en touchant la vie universitaire en son centre, c'est-à-dire en développant l'esprit scientifique et les ressources matérielles, il a combattu les manifestations extérieures du mal. Dans ces conditions, tout ce que l'Université a pu faire, ç'a été d'arriver jusqu'en 1789, sans manifester un trop complet épuisement.

De là un fait décisif. Au XVIIe et au XVIIIe siècles, la vie scientifique du clergé et des catholiques est en dehors des Universités. Ces vénérables institutions souffraient et périssaient d'une lacune originelle qu'on avait eu le tort de ne pas combler à la sortie du moyen âge. Cette lacune c'était que les Universités étaient restées un enseignement scolastique, c'est-à-dire d'école, s'adressant au monde très limité des gens d'étude. Par là elles ont été privées des relations avec la vie, des racines qui leur étaient nécessaires pour s'assimiler une sève nouvelle. Ainsi qu'il arrive d'ordinaire dans les cas pareils, cette limitation et cet isolement étaient considérés par elles comme une supériorité et un mérite. A cet égard, tous les universitaires pensaient de même. La grande culture leur paraissait, par définition, destinée à un petit cercle. Tout ce qu'ils ont obtenu, c'est que la grande culture s'est faite sans eux. Non la grande culture n'est pas un privilège, et, à la condition de s'en donner la peine, un large public peut y prétendre : vérité qui est devenue aujourd'hui un lieu commun.

Est-ce à dire que, pour notre vie intellectuelle, nous n'ayons rien à apprendre de ces vieilles Universités ? Aucunement. Si l'*Alma Mater* du moyen âge a réduit beaucoup trop le cercle de ses obligés, elle leur inculquait du moins des qualités qui ne sont pas méprisables et qui restent nécessaires au cercle de plus en plus étendu de ceux qui travaillent aujourd'hui. Ces qualités, ce sont celles que développait l'organisation corporative de l'Université : le sens de la responsabilité et la vision

nette du lien étroit qui rattache l'intérêt individuel à l'intérêt collectif. Dans l'ancienne Université de Toulouse les étudiants étaient très actifs. Ils avaient une des clés du trésor commun; par leurs conseillers ils participaient au conseil du recteur et aux jurys pour l'attribution des chaires. Ils osaient siffler le professeur dont la démonstration n'était pas convaincante et argumenter ensuite contre lui.

Aujourd'hui qu'un large public non seulement d'hommes mais de femmes participe à la grande culture, puisse-t-il s'inspirer de la noble indépendance des étudiants du moyen âge. Que, lui aussi, il choisisse ses maîtres et qu'il éprouve la valeur de leur enseignement. Qu'il sache qu'il détient une clé du trésor d'idées et de sentiments dont vit l'enseignement national, trésor qu'il importe d'accroître sans cesse et dont personne ne peut disposer sans son assentiment.

Louis SALTET.

LE DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE

SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

VIIe Session. Canons V-VIII : L'enseignement du Concile (1)

3. La causalité des sacrements :

Le Concile de Trente n'a aucunement songé à intervenir entre les diverses écoles théologiques, au sujet de la *grâce sacramentelle*. Une conclusion semblable s'impose, en dépit des apparences et de l'opinion de nombreux théologiens modernes, à l'égard d'une question vivement débattue entre scolastiques depuis le XIIe siècle. L'histoire des doctrines et celle des débats conciliaires concordent pour faire écarter les textes de Trente comme argument décisif en faveur de l'une quelconque des opinions soutenues par les diverses écoles catholiques. C'est ici surtout qu'à peser les termes, d'après leur valeur abstraite hypothétique, en les isolant des circonstances historiques qui ont présidé à leur évolution, on s'expose à de graves mécomptes.

D'accord sur la connexion nécessaire entre la production de la grâce dans l'âme et la réception du sacrement, les docteurs catholiques diffèrent singulièrement d'avis dès qu'il s'agit d'établir la nature de cette connexion. Hugues de S. Victor qui s'était déjà occupé de ce problème proposa ce que l'on pourrait appeler la théorie du *sacrement-récipient*. Il assimile chaque sacrement à l'un de ces flacons où sont renfermés les remèdes propres à chaque maladie : ainsi la grâce est contenue dans chacun des sacrements et s'écoule dans l'âme par leur intermédiaire. Il importe de retenir qu'il emploie cependant déjà pour exprimer sa théorie les termes caractéristiques de la définition de Trente, où certains ont cherché un argument décisif en faveur d'une opinion bien différente : *continet et confert gratiam*, c'est par eux, *per ista*, que les hommes reçoivent de Dieu la grâce (2).

(1) Cf. *Bulletin*, 1915-16, p. 18.

(2) Le sacrement est : elementum.. ex sanctificatione *continens* aliquam invisibilem et spiritualem gratiam (PL 176, 317 D, 319 A,) postremo sanctifi-

La Summa Sententiarum et Pierre Lombard s'inspirent visiblement de cette doctrine mais en se contentant d'insister en général sur l'efficacité. Pierre Lombard a en plus le mérite de prononcer le mot qui fera fortune et que désormais tout le monde devra répéter — il n'est pas dans les canons de Trente, — quitte à l'interpréter de diverses manières : *Sacramentum*, dit-il, *proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et* causa *exsistat*. La *Summa* s'était contentée de dire *visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum* (1) Les deux s'accordent à présenter les sacrements comme des remèdes, sans toutefois faire allusion à la théorie du récipient mais en insistant comme Hugues sur Dieu source exclusive de la grâce : *ut in istis quaerat homo sa-*

cationem per quam illam [rem = gratiam] contineat et efficax sit ad eamdem sanctificandis *conferendam*. Puis s'inspirant de la même préocupation que certains membres du Concile, bien indiquer que les sacrements ne sont que l'intermédiaire de la grâce dont la source première est Dieu, il écrit : non enim sciunt (infideles) quod fideles salutem ex istis elementis non quaerunt, etiam si in istis quaerunt, sed ex illo et ab illo quaerunt in istis a quo iubentur quaerere et credunt se percipere in istis. Non enim ista tribuunt quod tribuitur *per ista* sed ille *per ista* salutem praebet qui in istis salutem quaerere iubet (320 A), cf. 323 B C, 324 A B, 326 B, quod *per ista* nobis administratur.

Dieu reste indépendant des sacrements bien qu'ils soient l'intermédiaire obligatoire pour l'homme : virtus Dei ex necessitate elementis non subditur, etiam si gratia Dei ex dispensatione *per sacramenta* donetur (324A, et tout le développement qui suit 324 A-26 A), cf. *De sacramentis legis naturae et scriptae, ibid* : 34 A-35 A.

Théorie du récipient : Dona enim gratiae spiritualis quasi quaedam invisibilia antidota sunt quae dum in sacramento visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta os'enditur etc (320 B) ... In ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat quid accipit et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem (320 C). Primum creator per maiestatem vasa formavit, postea salvator per institutionem eadem proposuit; postremo dispensator (= sacerdos) per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit (322B). Il explique ensuite comment cependant la grâce vient de Dieu (322B-23B). Quinque discreta et distincta ab invicem ad cognitionem procedunt : Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum... Vas servat quae sanat percipientem aegrotum gratiam spiritualem. Vide ergo quod sacramenta Dei medicinae sunt spirituales quae foris corporibus adhibentur per visibile spècimen sed intus sanant per invisibilem virtutem (325B cf. 325D-26A).

(1) Cf. encore *Summa* (PL. 176, 117B) : sacramentum non solum significat sed etiam confert illud cuius est signum ; Lombard d. 2 n. 2 : alia (sacramenta)... gratiam adiutricem conferunt.

lutem sed non ab istis (*Summa* 118B), *cuius imperio salutem quaerit in inferioribus se, etsi non ab illis sed* PER ILLA *a Deo* (Lombard. d. 1, n. 3). La théorie du récipient est au contraire reprise et exposée avec ampleur par Guillaume d'Auxerre. Il oppose nettement l'action efficiente de la grâce à la causalité matérielle du contenant. Le sacrement apporte la grâce qu'il contient comme une boîte la médecine, avec cette différence que la boîte est indifférente quoique nécessaire tandis que le sacrement est un contenant déterminé particulièrement selon l'effet à produire par la grâce. Ce n'est pas tout liquide qui contient la grâce de régénération mais seulement l'eau. D'ailleurs si l'on en croit Albert le Grand, c'était l'explication communément adoptée par presque tous les anciens (1).

Vers le même temps, cependant, un homonyme, collègue et futur successeur de Guillaume d'Auxerre sur le siège de Paris, Guillaume d'Auvergne exposait une opinion nouvelle, destinée sous des noms et expressions divers à une grande fortune : c'est la causalité appelée d'abord *sine qua non* par ses premiers adversaires et que l'on qualifierait mieux du nom de *causalité dispositive intentionnelle* ou *causalité ordonnatrice*. Le témoignage de saint

(1) Albertus M. IV Dist. I, a. 5, quaestiunc. 2, n. 4 : Si autem dicas *ut fere omnes antiqui dixerunt quod sacramentum est sicut vas*, mais dans sa réponse, il modifie la théorie vraie des anciens. Bucceroni a rapporté l'essentiel du texte de Guillaume d'Auxerre, dans son *Commentarius de sacramentorum causalitate* p. 65-6. Il s'efforce vainement de le transformer en témoignage favorable à la causalité physique. *Summa aurea* IV p. tr. 3 : Sunt quasi quaedam medicinae spirituales collativae spiritualis sanitatis. S. enim novae legis salutem spiritualem conferunt. Guillaume montre comment toutes les causes produisant la santé spirituelle sont utilisées par l'un ou l'autre des sacrements : *curativa*, *conservativa*, *praeservativa*, *meliorativa*. Puis discutant l'objection : « Cum dictum sit quod s. n. l. conferant gratiam, non ergo solus Deus confert gratiam » il répond : Attribuitur continenti quod est contenti. Est enim sensus : gratia contenta in sacramentis iustificat unde sacramenta non iustificant tanquam causa efficiens sed tanquam causa materialis... S. iustificant tanquam medicinalia vasa quia (*non* quapropter, *comme lit Bucceroni*) in ipsis sacramentis datur gratia. Il a dit plus haut : medicina sanat effective, vas medici, sicut dicitur vulgariter pixis ista sanavit me, tanquam illud in quo datur medicina. Il y a toutefois cette différence que la pixis est indifférente à un contenu quelconque, tandis qu'il y a un sacrement déterminé pour telle catégorie de grâces, vg. l'eau pour le baptême. Dans tout cet exposé *sacramentum* désigne le signe sensible par opposition à la *res sacramenti*.

Bonaventure sur l'enseignement oral de Guillaume est en parfait accord avec ce que nous révèlent ses écrits (1).

Le sacrement est cause de la grâce mais non pas en la produisant par une action directe, comme l'effet propre de son activité. Il ne possède à ce sujet aucune qualité absolue ou propriété productrice. Sa vertu, réelle quoique d'ordre relatif, consiste à déterminer efficacement la production de la grâce en mettant le sujet en possession du titre auquel Dieu l'a attachée. Il y a comme un engagement, une promesse divine de communiquer la grâce dès que s'accomplissent les actes sacramentels, accompagnés des paroles nécessaires. L'Esprit-Saint est présent dans le sacrement et y exerce sa puissance sanctificatrice à son appel. L'élément sensible opère ainsi à la façon d'un billet donnant droit à recevoir, sur sa présentation, une somme déterminée. Sa valeur matérielle n'a point changé : elle reste nulle. Il obtient pourtant infailliblement le résultat cherché, de par la volonté souveraine qui l'a constitué dans sa nouvelle entité. On a cru réfuter suffisamment ce système en faisant remarquer que l'on aboutit par là seulement à la notion de *signe* et non à celle de *cause*. C'est là une vue incomplète. Il y a des signes qui ne sont que des signes, de purs symboles, mais il y en a — et c'est le cas — qui sont des signes comportant un droit à revendiquer. Le sacrement, comme le billet, est un *signum practicum*, constitue un titre à acquérir la valeur dont il est le symbole, est la *cause* déterminante objective et immédiate de l'entrée en possession de cette valeur : « Titulus exigens atque appellans gratiam (2) », parce qu'il sollicite Dieu à tenir sa promesse.

(1) S. Bonaventure III Dist. 40, dub. 3. où il reprend IV d. I, p. 1, a. 1, q. 4 : deux développements extrêmement intéressants, comme expression de sa personnalité scientifique : « Dominus Gulielmus, Parisiensis episcopus, in determinando in scholis Fratrum Minorum, approbavit istum modum dicendi coram fratre Alexandro bonae memoriae ». Sur la doctrine de Guillaume cf. ZIESCHÉ, *Die Sakramentlehre des W. v. A.* Vienne 1911, §. 3, p. 10-15.

(2) L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, éd. 3ª, t. I. p. 123. On ne trouvera nulle part, bien que l'auteur veuille se rattacher à un autre système, un commentaire plus lumineux et mieux motivé de la pensée de Guillaume d'Auvergne et de saint Bonaventure que dans les pages où le cardinal Billot, rejetant la causalité instrumentale physique, qu'il avait d'abord adoptée, explique la *causalité intentionnelle* et la notion de *signum practicum* (cf. *ibid. notiones praeviae : de causis et variis earum generibus*, p. 59-67) : Alia vero sunt virtutem habentia instrumentalem *ordinis intentionalis ;* virtutem dico quae solum valet, proxime saltem atque immediate, ad deferendas exterius intentiones, conceptiones, sive ordinationes intellectus.. Ad hanc categoriam pertinent signa, de quorum genere sunt sacramenta (p. 59). Praeter propriam operationem attenditur ibi operatio quaedam instrumentalis ex virtute scilicet quae non residet in signo ut sibi connaturalis,

Il n'y a pas dans le sacrement causalité efficiente physique, mais, selon le mot de S. Bonaventure, *virtus efficaciter ordinans, ratione divinae pactionis instituentis, per quam efficax et infallibilis fit ordinatio ad gratiam* (1).

Cette théorie pas plus que la précédente ne satisfit Alexandre de Halès. Avec la réserve qu'impose une solution toute personnelle, il en proposa une nouvelle qui introduisait pour la première fois dans l'Ecole, en cette matière, la notion de *causalité physique*. Elle est double : causalité *efficiente* proprement dite par rapport au caractère ou à l'*ornatus*, selon lesquels chaque sacrement imprime dans l'âme, pour toujours ou transitoirement, sa marque; causalité *dispositive* par rapport à la grâce dont la cause efficiente

sed ei ab intellectu movente inest. Et vocatur haec virtus *vis spiritualis*... In casu, ab ipsa institutione et impositione ad significandum non distinguitur (p. 60)... Quandoque vero ordinatio rationis est de iis quae moderni moralia vocare solent cuiusmodi sunt obligationes, iurisdictiones, tituli, dignitates, deputationes ad certa munera et alia similia; nam haec omnia perficiuntur absque ulla physica immutatione rei circa quam fit ordinatio, sed tota eorum entitas consistit in ipsa intentione intellectus imperantis prout est subiecto veluti affixa et in eo perseverat non revocata (cf. l'exemple des lettres royaux cité par S. Bonaventure). Tunc igitur instrumenta intellectus practici iterum nihil sunt aut aliud esse possunt quam signa. Et hoc pacto verba quibus lex promulgatur, rationem habent instrumenti quo in subditis obligatio legis inducitur... Hoc modo in omnibus contractibus scriptura vel orale verbum est instrumentum quo dominia transferuntur, acquiruntur tituli... Ipsam ordinationem quam significant exterius imponunt et pro tanto *signa practica* appellantur. S. p. non tantum significat sed ultra hoc causat *passivam ordinationem* qua subiectum in certa functione certove munere vel iure, aut si quid aliud huiusmodi, constituitur (p. 61). C'est l'expression même de Saint Bonaventure : virtus efficaciter *ordinans, ratione divinae pactionis instituentis*,.. per quam efficax et infallibilis fit *ordinatio* ad gratiam (III Dist. 40, dub. 3 ed. Quaracchi t. 3. p. 895, 2e col.). La comparaison si souvent critiquée du *denarius plumbeus* donnant droit, de par la volonté du roi, à recevoir en échange cent livres d'or est de ce chef parfaitement justifiée.

(1) L'exposé systématique de cette théorie doit être cherché dans S. Bonaventure aux deux passages indiqués; le *De Sacramentis* de Guillaume d'Auvergne ayant un caractère plutôt oratoire n'en présente les éléments qu'à l'état de dispersion. Le dernier en date des articles de S. Bonaventure (III d. 40) est curieux à comparer avec le premier; B. y a supprimé tout le développement sur la nature de la causalité propre à ce système (*extenso nomine virtutis*). Pour apprécier l'ensemble, par rapport à l'époque, il ne faut pas oublier que jusqu'à S. Thomas, personne n'attribue explicitement la production directe de la grâce au sacrement en tant que tel. Comme la création, elle passait pour être au-dessus des forces de tout agent créé, même en qualité d'instrument.

ne peut être que Dieu seul. Le sacrement ne produit point directement la grâce : c'est au-dessus des forces d'une créature quelconque, même à titre d'instrument. Il n'est pas davantage, comme le veulent certains, cause *sine qua non* ; cela le réduirait à la valeur d'un simple signe, comme dans la tradition du sceptre ou de l'anneau. Sauf meilleur avis, il est cause matérielle dispositive ou efficiente au sens large : il écarte les obstacles qui empêchemient la grâce soit de pénétrer dans l'âme mal préparée, soit d'y exercer librement son activité. Cela est possible à l'élément matériel, grâce à l'union de l'âme et du corps, sous l'influence des paroles de la forme qui lui communiquent la vertu sanctificatrice. En même temps que l'élément est appliqué au corps, la vertu spirituelle développée par la bénédiction, purifie l'âme et la rend apte à recevoir la grâce directement produite en elle par Dieu. Au même effet total concourent ainsi diverses causes selon leur nature ; la vertu sanctificatrice est à la fois dans l'élément matériel, les paroles de la forme et l'action sacramentelle (1).

Bien que très attaché à son maître, S. Bonaventure trouve cette conception trop ardue pour son intelligence. Ne pouvant en résoudre à son gré les multiples difficultés, sans la déclarer insoutenable, il donne ses préférences à l'opinion de Guillaume de Paris, plus sobre et plus en harmonie avec la raison ; au contraire Albert le Grand et S. Thomas en acceptèrent résolument le principe. L'un et l'autre, dans leur commentaire sur les *Sentences*, se refusent encore à accorder au sacrement une causalité efficiente par rapport à la grâce : — elle ne peut qu'être l'œuvre exclusive de Dieu. Pour Albert (2) sa causalité est seulement *dispositive* en ce sens qu'elle met dans l'âme la disposition immédiate nécessitant par sa seule présence l'apparition de la grâce. S. Thomas accepte cette position et la justifie par la théorie de la cause *instrumentale*. Outre sa vertu propre, l'instrument comme tel reçoit de l'agent qui l'emploie une vertu transitive surajoutée, grâce à laquelle il peut atteindre un effet supérieur à celui qu'il obtient de lui-même. Le sacrement peut ainsi produire dans l'âme cette disposition spirituelle nécessitante par rapport à la grâce.

Il ne devait point en rester là. Dans le *De Veritate* et plus nette-

(1) IV. p., q. 8, a. 5, §. 1-8. En réalité la causalité dispositive est déjà affirmée par divers auteurs au début du XIIIe siècle à l'occasion du caractère. Voir plus loin, canon IX.

(2) IV dist. 1. a. 5 ; il est très bref : Causa est sacramentum ut disponens in subiecto *et est dispositio quae est necessitas quantum est de se*. L'explication qu'il donne est la suivante : attingit per similitudinem proportionabilitatis et virtutem ex sanctificatione ; causalité matérielle, ajoute-t-il.

ment encore dans la *Somme*, il s'affranchit audacieusement des timidités antérieures et affirme sans ambages que le sacrement produit la grâce, à titre de cause instrumentale. Dieu fait passer transitoirement à travers l'instrument matériel qu'est le sacrement une vertu spirituelle qui atteint directement la grâce comme son objet. Le sacrement, comme instrument séparé, produit dans l'âme cette grâce que l'instrument uni, la passion du Christ, lui transmet (1).

C'est l'originalité mais aussi la difficulté du système. La théorie de l'instrument qui est la même dans les trois ouvrages, bien qu'elle soit appliquée à deux objets différents, soulève plus d'une objection tirée du texte même du saint docteur. Comme l'a très bien montré le cardinal Billot, il n'y a rien dans l'effet total qui puisse dépasser l'activité naturelle de l'instrument, en tant que celui-ci concourt à sa production. C'est l'enseignement même de S. Thomas : *non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum*. Dès lors l'activité propre, physique du sacrement ne peut dépasser l'ordre matériel. La vertu instrumentale qui lui est communiquée ne saurait le faire sortir de sa sphère d'action. Elle a simplement pour objet d'appliquer cette activité, déterminée en soi par la nature propre de l'instrument, à telle ou telle catégorie d'objets à l'égard desquels elle est d'elle même indifférente. C'est en ce sens seulement qu'il peut être question d'effet instrumental supérieur à l'effet naturel. Ainsi l'architecte construisant une maison utilise, selon leur capacité, les différents corps de métier ; le manœuvre lui-même peut réclamer sa part dans le résultat final, mais seulement conformément à la nature de ses services. De lui-même il est indifférent à travailler pour une hutte ou pour un palais, et dans les deux cas remplit le même office. C'est l'architecte qui ordonne son activité en vue de tel objet précis. Dans cette direction et cette application seulement consiste l'influence exercée par lui sur son instrument, comme celle du sculpteur sur son ébauchoir ou du laboureur sur sa charrue. Il n'en va pas autrement du sacrement. En tant qu'instrument, il ne peut agir qu'*exercendo actionem propriam*. Son effet physique restera donc forcément

(1) Naturellement il y a de très vives controverses sur la vraie pensée de S. Thomas. J'adopte l'interprétation que me paraissent imposer les textes et que Cajetan a mise en lumière : IV *dist.* 1, q. 1, a. 4; III p., q. 62; *de Veritate* q. 27 a. 3 et 4. J'admets un changement de doctrine dès le *De Veritate*, dont l'interprétation exacte au sujet du mot *dispositive* qui disparaît dans la q. 62, est assurée par la réponse *ad tertium*, de l'article 4, laquelle n'a aucun sens s'il s'agit de la même théorie que dans les *Sentences*, cf. également *ad nonum*. Pour le rôle instrumental de la passion cf. III p. q. 62, a. 5 in corp. et ad 1. : caro tamen eius et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animae vitam. Voir, à titre documentaire, Hugon O. P. *La causalité instrumentale en théologie*, Paris 1907, ch I, III et IV.

dans l'ordre des choses sensibles. Si l'on veut lui faire produire un effet spirituel, comme la grâce, la théorie de l'instrument est insuffisante à justifier la production ou même la possibilité de cet effet (1).

Le cycle des opinions n'était point fermé. Henri de Gand (2), après avoir expressément rejeté l'explication de la causalité selon Guillaume d'Auvergne et selon S. Thomas, la ramène à une autre espèce de causalité instrumentale : Le sacrement est cause de la grâce en ce sens qu'il comporte une présence particulière de Dieu, manifestée par un effet spécial, analogue à celui qui produisait la guérison par l'intermédiaire de la main du Christ, à son contact sur les malades. Lorsque le sujet entre en contact avec le sacrement, Dieu présent dans ce dernier confère la grâce en la créant directement. En tant que par ce contact la création de la grâce est déterminée les sacrements sont cause instrumentale de la grâce ; en tant que renfermant Celui qui est la source de la grâce, ils sont *vasa gratiae*. Henri de Gand reprenait ainsi à son compte et faisait entrer dans sa synthèse les expressions caractéristiques des diverses opinions émises jusqu'à lui. Cette direction toutefois ne fut guère suivie et jusqu'au XVIe siècle il n'y eut en présence que les deux systèmes aux modalités plus ou moins nombreuses qui se partagent encore aujourd'hui les écoles : système de ce que l'on appellera plus tard la *causalité morale*, que plus souvent on désigne alors comme système de la *causalité sine qua non* et système de la *causalité instrumentale physique dispositive*. Il est en effet remarquable que, jusqu'à Cajetan, les disciples de S. Thomas s'atta-

(1) Cf. Billot *De Ecclesiae Sacramentis* ed 3^a^, t. I, p. 56-59, en particulier page 58 n. 2 : Certo extensio atramenti quae est propria calami operatio se habet materialiter ad ordinatam compositionem linearum atramentalium, quæ est operatio instrumentalis. Et sic discurrendo per omnia genera instrumentorum apparebit quod actio propria et actio instrumentalis numquam possunt esse in alio atque alio ordine. Quae observatio est maximi momenti in praesenti. Et dans le texte : virtus instrumentalis inveniri debet in ipsa linea naturalis operationis instrumenti tanquam certa eius modificatio vel elevatio ; elevatio inquam cuius sit naturaliter capax, utputa ordo quidam in ea ab intelligentia rectrice impressus... Non egrederetur ab eius potentia si id quod addit actio instrumentalis supra simplex exercitium propriae virtutis instrumenti aliquid aliud importaret praeter merum quemdam ordinem seu modum instrumento operanti ab agente principali impositum. C'est l'évidence même, sinon on arrive à cette conclusion choquante que l'instrument en tant que tel est employé pour une fin qu'il ne peut atteindre. Il faut donc distinguer, dans la fin totale, l'effet propre à l'instrument qui ne peut qu'être parfaitement en rapport avec son activité.

(2) Cf. Bucceroni *Comm. de s. causalitate* pp. 76-92.

chent, comme pour la grâce sacramentelle, à l'opinion émise dans le commentaire des *Sentences* et y ramènent celle de la *Somme*, l'efficience directe n'ayant point pour objet la grâce, mais seulement le *character* ou *l'ornatus* qui en sont la disposition nécessitante.

Il serait intéressant de suivre au cours du XIVe et du XVe siècles les destinées de ces systèmes toujours chaudement discutés. Il y aurait beaucoup à recueillir dans les articles d' Innocent V et de Richard, qui donnent leur préférence à la *causalité dispositive*, de Duns Scot, ardent à réfuter l'opinion thomiste, d'Auriol, de Durand, d'Occam et des nominalistes, jusqu'à Gabriel Biel, tous défenseurs de la causalité *sine qua non*, de Pierre de la Palu et des autres thomistes, jusqu'à Cajetan dont l'influence allait être considérable et créer parmi eux une nouvelle direction. Plus encore peut-être que l'exposé des systèmes personnels, la réfutation des autres et les appréciations portées sur leur valeur théologique ou leur orthodoxie mériteraient de retenir l'attention en aidant à nuancer l'histoire de ce mouvement doctrinal et à juger en toute connaissance de cause l'état réel de l'opinion à ce sujet au cours des siècles qui ont précédé le Concile de Trente.

Cette étude détaillée justifie aisément l'attitude réservée qu'il adopte. Les termes employés, ne sont point la propriété d'une école : toutes depuis le treizième siècle où l'on commence à spéculer sur les définitions de Hugues et de Pierre Lombard admettent que les sacrements *contiennent* et *confèrent* la grâce *ex opere operato*, que c'est *par eux* qu'elle est conférée; elles vont même plus loin et adoptent toutes le terme de cause, dont le Concile s'est abstenu. A s'en tenir aux canons de la VIIe session, il est donc inexact de soutenir que les expressions employées orientent dans une direction particulière et plus précisément dans le sens de la causalité physique. Ces expressions étaient le patrimoine commun des docteurs catholiques, et elles le sont resté. Le Concile s'est tenu en dehors de leurs polémiques et ne saurait être à bon droit invoqué en faveur d'aucun système. Il s'est contenté, et cela était et reste l'essentiel, de mettre à l'abri des attaques protestantes le dogme de l'efficacité objective des sacrements de la nouvelle loi par rapport à la grâce (1).

* * *

Canon IX. Si quis dixerit in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s.

(1) Il n'est pas hors de propos de rappeler à ce sujet une parole remarquable de Suarez, partisan si convaincu de la causalité physique : *Opinio illa de causalitate physica est valde incerta et ad hominum sanctificationem*

Les discussions auxquelles donna lieu l'élaboration de ce canon ne se comprendront bien qu'après une revue de l'histoire de la doctrine du caractère, avant le Concile de Trente, c'est donc par celle-ci qu'il faut commencer.

1. Le mot.

Character ne se trouve qu'une fois dans le texte grec du *Nouveau Testament*, au fameux passage de l'épître aux Hébreux (1^3) sur les rapports du Fils avec le Père. La Vulgate l'a traduit par *figura* (figura substantiae eius). En revanche elle l'emploie jusqu'à sept fois dans l'*Apocalypse*, pour rendre le terme grec *charagma*, au sens de marque imprimée sur une personne en signe de dépendance. Cette acception très usitée dans la langue profane et qui, en grec, s'exprime habituellement par *sphragis*, fut vulgarisée par S. Augustin, à l'occasion du baptême, dans sa controverse avec les Donatistes. Par allusion au *caractère* militaire, imprimé sur le corps du soldat et permettant de le retrouver sous tous les déguisements, il parle du *caractère dominical* marquant le chrétien, du fait de son baptême. Ce n'est toutefois qu'à la fin du XIIe siècle, après Pierre Lombard, chez qui on ne le trouve pas encore, que le terme se spécialise absolument au sens particulier où l'entend le canon de Trente. Un certain nombre de textes inédits publiés récemment par M. Brommer (1) permettent d'assister aux premières applications de cette *terminologie*. Si contrairement à certaines affirmations, on ne trouve rien dans Pierre de Poitiers, Alain de Lille parle du *caractère chrétien* imprimé par le baptême et qui ne peut être effacé. Pierre le Chantre, Robert de Courçon, Etienne Langton, Geoffroy de Poitiers, au début du XIIIe siècle, emploient couramment, ce mot; on le savait déjà pour leur contemporain Guillaume d'Auxerre. La manière même dont en parle Innocent III dans sa célèbre décrétale montre que cette dénomination, pour être récente, n'en était pas moins familière à tous ceux qui s'occupaient de ces questions (2).

non multum referens, DUMMODO ILLIS DETUR GRATIA AD PRAESENTIAM SACRAMENTORUM, unde non videtur credibile ex ea pendere doctrinam de inefficacia sacramentorum veteris legis ad dandam gratiam (*De Sacramentis*, disp. 10, s. 2, n. 7, éd. Vivès t. 20 p. 171). — L'expression *opus operatum* est déjà dans Guillaume d'Auxerre, avec la doctrine qu'elle implique sur l'efficacité des sacrements de la nouvelle loi.

(1) Dans sa monographie sur *la doctrine du caractère dans la Scolastique jusqu'à S. Thomas inclusivement*, Paderborn 1908, p. 10-19.

(2) Ces recherches confirment la remarque de Duns Scot, IV *dist.* 6, q. 7, §. 2 : Et ita patet quod *secundum intentionem nominis* qua modo utimur de eo est recentior quam *Liber sententiarum*, quia verisimile est magistrum

2. La doctrine.

Parallèlement au développement sémantique, le développement théologique comprend une première période, qui va jusqu'à la fin du XIIe siècle, où la doctrine du caractère n'est pas professée explicitement. On la retrouve équivalemment dans certaines affirmations qui l'impliquent. Telles la théorie de la *sphragis*, l'idée de non réitérabilité de certains sacrements, la distinction entre la *res sacramenti* et le *sacramentum*. L'expression *sphragis*, on l'a signalé déjà, était très employée dans l'antiquité pour désigner marques et sceaux servant soit à distinguer soit à mettre à part un objet en lui assurant un caractère d'inviolabilité ou d'authenticité. Elle avait cours spécialement dans le domaine des choses religieuses ou militaires (1), comme signe de consécration à une divinité en particulier. La foi chrétienne l'appliqua tout naturellement au baptême, comme à la circoncision juive sa figure. Le sacrement lui-même et tout ce qui s'y rapportait peut être désigné par ce mot, profession de foi baptismale, régénération produite dans l'âme, marque distinctive du chrétien. Rien de plus fréquent chez les auteurs chrétiens les plus anciens. En latin le mot était rendu par *signaculum*. De ce sens fondamental dérivèrent des acceptions diverses. *Sphragis* devint en particulier, dans l'église grecque, le terme consacré pour désigner la confirmation. Pour l'ordre on ne le trouve guère employé (2).

La non réitération des sacrements dépasse par son ampleur le champ de la doctrine du caractère. Elle se rapporte plutôt à la doctrine sur le ministre (canon 12), puisque tout le monde accordait qu'il n'était point permis de réitérer le sacrement validement conféré. La difficulté portait donc directement sur les conditions de validité. Cependant il est un point par lequel la doctrine du caractère est impliquée, c'est lorsqu'il s'agit de la réitération du sacrement pour le ministre devenu hérétique ou simoniaque. Mais c'est là un aspect qui n'a pris de l'importance qu'à partir du VIIe siècle (3).

Quant à la distinction entre le *sacramentum*, la *res sacramenti*

de illo fuisse locutum, si vel invenisset in Scriptura vel in libris sanctorum vel tempore suo fuisset isto modo ventilatum. Pierre Lombard emploie deux fois le mot *character*, au sens générique : IV d. 6, 12; 24. 13, cf Brommer *l. l.* p 5-10. — Il y a profit à relire dans le *Bulletin*, 1901 p. 225-30, la soutenance de thèse de M. Bordedarrère sur le caractère sacramentel.

(1) Cf. la monographie de Doelger, *Sphragis*, Paderborn, 1911.

(2) Cf. outre Doelger, Pourrat, *La théologie sacramentaire* ch. IV §. 2.

(3) Cf. L. Saltet *Les réordinations*; *Bulletin* 1901 p. 229-30; Pourrat *ibid.* §. 4.

et le *sacramentum tantum*, appliquée d'abord à l'Eucharistie, puis aux autres sacrements, elle ne fut pleinement développée qu'au moyen âge mais déjà l'essentiel est dit, en particulier par S. Augustin, à l'occasion du *fictus* qui reçoit le *sacramentum* seul et non point la *res sacramenti* (1). C'est d'ailleurs chez ce dernier qu'il faut étudier le premier essai d'exposé théologique de ce qui devint la doctrine du caractère. Avec quelques inexactitudes, il exprime nettement la foi de l'Eglise sur l'existence et l'inamissibilité du caractère baptismal ou sacerdotal.

A la fin du XII siècle s'ouvre la seconde période où la doctrine implicitement professée jusqu'alors, comme en témoigne la pratique de l'Eglise plus encore que les affirmations des docteurs, reçoit avec sa terminologie définitive, son expression ferme soit à propos d'un seul, soit pour les trois sacrements auxquels elle s'applique. Les textes inédits signalés plus haut en apportent la preuve la plus convaincante, déjà d'ailleurs suffisamment administrée pour le baptême par la Décrétale d'Innocent III insérée au *Corpus Iuris* (2).

Au XIIIe siècle c'est l'organisation définitive de la théorie du caractère sacramentel, exposée non plus à l'occasion de tel ou tel sacrement mais étudiée en elle-même, sous toutes ses faces. Désormais tous les scolastiques lui donnent leur attention : Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne en traitent déjà longuement. Alexandre de Halès pose à peu près toutes les questions sur la matière; il fixe les cadres de la discussion (3). A la suite tous les commentateurs des Sentences expriment leur avis, et sur peu de sujets ils seront aussi divergents. La riche développement de cette doctrine, contrastant avec la pénurie reconnue des indications traditionnelles, offre un remarquable champ pour l'étude de la méthode théologique à cette époque et l'art de féconder les données de la foi par les spéculations à base purement philosophique.

La première question qui se pose est celle de l'*existence* du caractère : elle est résolue unanimement par l'affirmative. Guillaume d'Auvergne au premier tiers du XIIIe siècle et S. Thomas au second constatent le fait : tous s'accordent à reconnaître qu'il y a

(1) Cf. sur S. Augustin, POURRAT, ch IV §. 3., et en général sur toute cette période, pour laquelle je dois me contenter d'indications très sommaires.

(2) *C. Maiores Ecclesiae.* La date est fixée à 1210 par Potthast, à 1202 par Friedberg, cf. le texte dans son édition du *Corpus*, t. II p. 644-46 : Ad episcopum arelatensem.

(3) Le texte est une des parties de la *Summa* qui ont le plus besoin d'une édition critique : les développements de S. Bonaventure sont souvent matériellement identiques mais mieux ordonnés, si bien que l'on peut se demander si le texte d'Alexandre n'a pas été interpolé.

pour certains sacrements un *caractère imprimé dans l'âme*; il y a divergence seulement dans la manière de l'expliquer. Le docteur angélique est d'ailleurs le premier à consacrer un article spécial à cette question (1). Il fonde la tradition sur une affirmation du pseudo-Denys (2), sur laquelle il faudra revenir tout à l'heure, et s'attache directement à justifier cette existence, plus qu'à la prouver par des arguments d'autorité, selon la méthode ordinaire alors. Dans une dissertation qui est un modèle remarquable de critique, Scot soumet à une discussion serrée les preuves de diverse nature apportées par ses prédécesseurs en faveur de l'existence du caractère : preuves tirées de la raison naturelle, allégations patristiques (Denys, S. Jean Damascène, S. Augustin), preuves de convenance théologique, pour ne retenir en définitive, mais d'une façon ferme, que l'autorité de l'Eglise romaine (Innocent III, c. *Maiores*) et deux convenances probables : entrée dans la famille du Christ et disposition pour la grâce (3). Cette attitude l'a fait à tort représenter comme niant l'existence du caractère. Biel alla beaucoup plus loin, du moins dans sa conclusion, car des mêmes motifs il conclut seulement à une plus grande probabilité en faveur du caractère et donne l'impression que son existence est pour lui une simple opinion théologique mieux fondée que la contraire (4).

(1) Guillaume d'Auvergne, *de bapt.* 3 : Iam consenserunt sacri doctores in hoc quod praeter gratiam, praeter totum decorem virtutum et donorum sine quibus Deo non placetur, imprimatur character, licet non declaraverint, nec fecerint scire quid ipse character sit specie; S. Thomas *IV dist.* 4. q. 1, a. 2, : characterem in sacramentis quibusdam imprimi omnes moderni confitentur sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt et partim conveniunt; cf. le titre : u. character sit in anima; III p. q. 63, a. 1 : u. s. imprimat aliquem characterem in anima.

(2) *Ibid.* a. 4, qc. 4, (et après lui Durand): auctoritas Dionysii ex qua characteris traditio derivatur; a. 1 *in corp.* : verba Dionysii a quo prima traditio characteris nobis advenit.

(3) *Rep. Oxon.*, IV Sent. d. 6, q. 9 n. 13 sq. : tout est à lire; cf. 14 : Breviter, sicut habetur *extr. de haereticis ad abolendum*, sentiendum est de sacramentis Ecclesiae sicut sentit Romana Ecclesia. Romana autem Ecclesia videtur sentire characterem imprimi in anima in Baptismo (Innocent III). Propter ergo solam auctoritatem Ecclesiae, quantum occurrit ad praesens, est ponendum characterem imprimi ; n. 16 : sic ergo breviter teneatur conclusio propter auctoritatem Ecclesiae prius adductam et duae conrguentiae, una de susceptione in familiam Christi et alia de dispositione conferenda, sunt probabiles.

(4) Cf. la conclusion de sa longue discussion, IV dist. 6, q. 2, a. 3. dub. 1. : in proposito magis videtur consonare determinationi Ecclesiae ponere characterem quam eius oppositum et communiter schola theologorum tenet. Sunt etiam ad hoc congruentiae quae dictae sunt. *Quare presumptuosum foret*

Cajetan en revient en substance à la position de Scot (1) et admet que la seule preuve décisive est l'autorité de l'Eglise. Il ne cite lui aussi que la décrétale d'Innocent III, mais le Decret *ad Armenos*, pour ne rien dire d'une lettre de Grégoire IX, avait, depuis, affirmé à nouveau l'existence du caractère pour trois sacrements (2). Ces réserves de Scot et de Cajetan, qui portaient non pas sur le fait même de l'existence mais sur la valeur des arguments en sa faveur, trouvèrent un écho assez puissant dans les discussions des théologiens à Trente.

Nature du caractère. La pénurie des documents positifs sur la question laissait le champ libre aux hypothèses les plus diverses sur ce sujet. Il s'agissait d'expliquer l'expression *adoptée par tous*, il ne faut pas l'oublier, *characterem imprimi in anima*. Il en fut comme pour la manière dont les sacrements confèrent la grâce. Une première opinion soutint qu'il y avait là seulement ce que nous appellerions aujourd'hui une entité morale, une relation de raison exprimant l'effet permanent de la réception passée du sacrement, par rapport à notre situation à l'égard de Dieu, quelque chose d'analogue aux effets de la consécration d'une église ou de la nomination à une charge. Elles ne produisent aucune réalité nouvelle et cependant leurs effets sont quelque chose dont on ne saurait contester l'existence. Au XIIIe siècle Guillaume d'Auvergne fut le principal représentant de cette manière de voir, que rapportent et discutent les autres scolastiques; elle devint célèbre ensuite sous le nom de Durand (3). La plupart des scolastiques, tout en reconnais-

negare characterem. Il ne fait aucune allusion au decret *ad Armenos*, pas plus que Cajetan.

(1) III p. q. 63, a. 1 : sacramenta imprimere characterem ex S. Scriptura non habetur sed ex Ecclesiae auctoritate et non multum antiqua ut patet ex sacris canonibus et priscis quaestionibus patrum de reiteratione baptismi quae locum non habuissent si Ecclesia iam determinasset imprimi in anima characterem per baptismum quod Innocentius III, *ext. de c. maiores*, determinavit.

(2) Grégoire IX écrit en 1231 : Consultationi tuae taliter respondemus quod eos, qui extra tempora statuta sacros ordines receperunt, characterem non est dubium recepisse (c. 16. X. I, II ed. Friedberg 2, 124), cité par Brommer p. 35, n. 1. Pour *le Décret ad Armenos* voir le texte plus loin.

(3) C'était, semble-t-il, déjà l'opinion de PIERRE LE CHANTRE († 1197) cf. Brommer p. 15 n. 3 : non continentur in aliquo praedicamento nec sunt substantia vel accidens nec subsunt nec insunt. Si tamen dicitur quod est quaedam qualitas quae inest baptizato quamdiu durat ministerium sacerdotis et per eius brevem inhaerentiam imprimitur quidam character perpetuus, non posset improbari; pour GUILLAUME D'AUVERGNE cf. Brommer p. 35 sq. Ziesché 24-27; voir surtout le *De baptismo c. 3* (ed. Paris. 1674. t. I p. 421

sant la légitimité théologique de cette opinion, estimèrent qu'il fallait aller plus loin et admettre plus qu'une réalité morale. Scot parle en particulier d'une relation réelle extrinsèque, au sujet de la quelle il s'explique d'ailleurs d'une manière assez confuse et en employant des expressions et des comparaisons qui s'adapteraient mieux à l'opinion précédente. (1) Les autres theologiens pensèrent

sq.) : nos autem dicimus quod illud quod imprimitur in baptismo praeter gratiam gratum Deo facientem et quod remanet post remissionem ipsius sanctitas quaedam est, cuius exemplum et figura est sanctitas basilicarum consecratarum et vasorum. Celle-ci est l'image de celle-là. Unde sicut pollutio et abominatio quantumcumque exsecrabilis non aufert a sanctificata basilica sanctitatis figuram, sic quantacumque sceleritas aut flagitiositas auferre non poterit a sanctificata basilica sanctitatis figuram... Cuiusmodi autem sanctitas ista sit et quis eius effectus ex eius figura et signo, scilicet sanctitate basilicae, apparet ; cf. Innocent V, IV dist. 5, q. 2, a. 1 : quidam enim dicunt quod est relatio quaedam tantum qua ordinatur anima ad hoc ut sit Dei templum, sicut consecratio Ecclesiae non est aliud quam ordinatio in Dei templum ; DURAND IV dist. 4, q 1 : il fait lui-même le rapprochement entre le mode de causalité par rapport à la grâce et le caractère et approuve ceux qui disent que le caractère, qui est *nonnihil*, n'est pas aliqua natura absoluta sed est sola relatio rationis per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones. Il l'explique par la comparaison du *nummus* et du *merellus*. La raison dernière c'est qu'en ces choses il faut se contenter de ce qui suffit et ne pas ajouter aux difficultés déjà grandes des choses de la foi.

(1) En réalité et cela explique les divergences de vues sur sa pensée, Scot admet que l'on ne peut prouver d'une manière certaine aucune des trois hypothèses principales : ad quaestionem potest dici quod sicut non potest probari formam realem imprimi, in susceptione baptismi, aliam a gratia et virtutibus et hoc neque per rationem naturalem, neque etiam per rationem evidentem ex creditis manifestis, ita non potest probari characterem, si ponatur forma realis, esse formam absolutam realem vel respectivam quia utrumque salvari potest quod sit scilicet forma respectiva, sicut iam ostensum est, vel quod sit forma realis absoluta. *Dist.* 6. q. 10, n. 13. De là vient une méprise sur sa pensée : on a interprété comme une négation absolue de l'existence du caractère ce qu'il dit contre l'existence du caractère en tant que *réalité physique*. E. Portalié résumait ainsi la pensée de Scot : « Concludo claram mentem Scoti eam esse : 1° neque esse certam exsistentiam characteris realis ; 2° si veri admittatur, aeque posse defendi relativam et absolutam formam ; 3° si relativa forma sit, intelligit relationem realem extrinsecam quam non adeo clare explicat » et il ajoutait à propos de 1 : « probatur clare contra omnes forte », en s'appuyant sur le texte ci-dessus. Quant à cette relation réelle extrinsèque, Scot la définit : respectum quemdam extrinsecum advenientem ipsi animae causatum a Deo immediate in susceptione sacramenti initerabilis, quia sic ponendo saltem omnes conditiones salvantur quae communiter attribuuntur characteri (*ibid.* n. 9 fin). Biel adopte cette manière de voir.

qu'il fallait une réalité plus consistante et conçurent le caractère comme une forme absolue imprimée dans l'âme. Par suite elle ne pouvait se rapporter qu'au prédicament de la qualité. Or la qualité comprenait plusieurs catégories soigneusement énumérées par les logiciens : une première classe comprenant soit l'*habitus*, soit la *dispositio*, une deuxième qui est la *potentia*; une troisième *passio* ou *qualitas patibilis*, une quatrième *figura vel forma*. Enfin certains théologiens reconnaissaient une cinquième classe supérieure aux autres postulée par la révélation et qui était *extraaristotelica*. Si l'on était d'accord que le caractère, forme absolue, ne pouvait être qu'une qualité, Scot lui-même en convenait, il y avait la plus grande divergence sur la catégorie ultérieure à lui assigner. Pour Guillaume d'Auxerre c'est une *qualitas patibilis*; pour Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Albert le Grand c'est un *habitus* intellectuel; pour S. Thomas, une *potentia* perfectionnant l'âme en vue de l'exercice du culte divin. Innocent V expose la théorie de l'*habitus imperfectus* préparant l'âme à la grâce et celle de la *potentia spiritualis* admise également par Richard de Mediavilla, mais celui-ci ajoute : en tant que qualité surnaturelle elle est transcendante aux divisions d'Aristote. Scot le réfute et déclare qu'à accepter l'hypothèse d'une forme absolue, qui est la qualité, c'est dans l'une des deux premières classes qu'il faut ranger le caractère, sans que l'on puisse donner des raisons exclusives en faveur de l'une ou de l'autre. D'autres, selon les propriétés du caractère, montrent qu'il peut se rapporter soit à l'une soit à l'autre des catégories énumérées ci-dessus.

Cette multiplicité d'opinions prenait sa source dans la manière différente d'interpréter deux définitions du caractère auxquelles on attribuait une autorité spéciale et d'énumérer ses propriétés. La première définition était attribuée au Pseudo-Denys. Elle est utilisée par Alexandre, S. Bonaventure, Albert le Grand, S. Thomas. Elle était ainsi formulée : *signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, accedenti datum ab hierarcha*. Scot lui porta semble-t-il le coup de grâce, en montrant que le texte d'où elle provenait, après diverses modifications, s'occupait de tout autre chose que du caractère. Albert le Grand et S. Thomas en signalent une autre sous le nom de *definitio magistralis* (1) d'origine inconnue et qui leur paraît préférable : *Distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti et distinguens a non*

(1) Albert explique le sens de l'expression : sine praeiudicio videtur mihi secunda melior quam prima; neutra tamen habet robur auctoritatis, nisi quantum facit usus magistrorum, quia de charactere in sensu quo magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum. (IV Dist. 6, a 4)..

configuratis secundum statum fidei. Mais même en dehors de ces définitions qui mettaient en relief soit l'aspect sanctificateur, soit celui de configuration et de distinction, on s'accordait à reconnaître au caractère quatre propriétés, auxquelles Occam en ajouta deux autres : *significare*, il est signe surnaturel de la grâce ; *disponere*, sa présence met dans l'âme une disposition qui réclame la production de la grâce sanctifiante comme l'*ornatus* pour les sacrements qui n'impriment pas caractère : c'est là un des effets les plus anciennement signalés, comme il ressort des textes du Prévôtin, de Guillaume d'Auxerre, de Hugues de Saint-Cher, de Geoffroy de Poitiers (1) ; il est communément accepté par ceux qui admettent la théorie de la causalité dispositive ; *distinguere*, il est principe de distinction de multiple manière : soit à l'égard de ceux qui ne sont point sujets du Christ, soit pour marquer les diverses catégories de chrétiens selon l'état de leur foi (*genitae, roboratae, multiplicatae*) ; *configurare et assimilare* par rapport à Dieu et au Christ, effet tout particulièrement mis en relief par S. Thomas, assimilation aussi avec ceux qui portent le même signe : S. Thomas insiste sur la participation au sacerdoce du Christ, auquel se rattache le culte divin ; S. Bonaventure sur l'assimilation à la Trinité ; *memorari et obligare*, deux effets particulièrement signalés par Occam : le premier rappelle le sacrement reçu, le second fonde les obligations qui en découlent pour la vie chrétienne.

Une question ultérieure se posait à la suite des deux précédentes : quel est le *sujet* du caractère ? Pour ceux qui, admettant la réalité physique du caractère, ne reconnaissaient pas qu'il y eût distinction réelle entre l'âme et les puissances, la solution était simple et déjà exprimée par la formule usuelle : *character imprimitur in anima*. Pour les autres tout dépendait de la théorie adoptée sur la nature du caractère : Disposant à la grâce, si celle-ci réside dans l'âme et non dans une de ses puissances, le caractère résidera lui aussi dans l'essence de l'âme ; si au contraire elle réside dans la volonté, parce qu'identifiée à la charité, le caractère

(1) PRAEPOSITINUS apud Brommer p. 14, n. 7 : secundum (signaculum-character) quod in forma ecclesiae confertur et gratiam interiorem operatur ; GUILLAUME D'AUXERRE : Dicimus ergo quod character baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae, sicut in embrione summa organizatio vel aliquid utile eius est summativa praeparatio qua habita necesse est animam infundi, cf. Brommer p. 57 sq avec les notes ; HUGUES DE SAINT-CHER reproduit Guillaume, voir Brommer *ibid.* p. 55, n. 4 : vel potest dici forte melius quod est quaedam qualitas disponens et habilitans animam ad suscipiendam gratiam ; GEOFFROY DE POITIERS :... Immo semper remansit (character). Sed cum eius effectus esset gratiam conferre et peccata remittere eius effectus impeditus fuit per fictionem (*ibid.* p. 18, n. 5).

sera aussi dans la volonté (Scot). Ceux qui insistent sur le caractère en tant que distinctif sont amenés à le placer dans l'intelligence soit parce qu'il est un *habitus* destiné à éclairer l'intelligence (Halès, Bonaventure, Albert), soit parce que le fait d'être député au service du Christ est quelque chose d'intellectuel (S. Thomas). Certains enfin le mettaient dans l'ensemble des puissances.

Mais sur quoi tous sont d'accord c'est sur l'*inamissibilité* du caractère et la connexion de cette propriété avec la non réitérabilité des trois sacrements baptême, confimation, ordre, bien qu'il n'y ait pas uniformité sur la manière de l'expliquer. On discute par exemple pour savoir si cette inamissibilité est naturelle (*ex natura rei*) ou surnaturelle (*ex dono Dei*). On affirme en général à la suite de Guillaume d'Auxerre et contre Guillaume d'Auvergne, que le caractère subsiste dans la vie de l'au-delà. Rien en effet ne réclame sa disparition. S. Thomas conséquent avec lui-même justifie le maintien par la pérennité du sacerdoce du Christ auquel le caractère nous fait participer. Quant à la connexion, la plupart des théologiens établissent entre le caractère et la non réitérabilité un rapport de cause à effet. Biel fait exception, estimant que cette dernière doctrine est mieux établie que celle du caractère et ne saurait en dépendre. Enfin l'on reconnaît en général un caractère différent pour chaque sacrement. Plusieurs même vont jusqu'à admettre autant de caractères particuliers qu'il y a d'ordres différents, même pour l'archiépiscopat.

Il ressort de cet exposé qu'à la veille du Concile de Trente les seules questions sur lesquelles on fût d'accord étaient l'existence du caractère et son application aux trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, sa nature de signe spirituel imprimé dans l'âme, sa propriété d'être indélébile et sa connexion avec le fait que ces trois sacrements ne pouvaient être renouvelés. Pour le reste aussi bien sur la nature intime du caractère que sur son rôle et ses rapports avec l'âme, faute d'indications suffisamment claires dans la tradition, on en était réduit à développer des analogies qui, par leur origine même, prêtaient à des controverses multiples et ne s'imposaient pas à la foi. Les protestants, à la suite de Luther, dans leur hostilité contre la doctrine sacramentaire, ne pouvaient respecter celle du caractère. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on ait signalé à l'étude préalable des théologiens cette proposition, tirée du livre de la Captivité de Babylone :

In nullo sacramentorum imprimi characterem sed rem fictitiam esse (1).

(1) La proposition de Luther était : concedo ut characterem hunc Papa imprimat, ignorante Christo ; cf. CT V 836 23-24 et note 8.

La discussion fit éclater les divergences de vues et l'on peut dire que les diverses positions signalées dans l'exposé historique précédent trouvèrent un défenseur. Il y en eut qui réclamèrent la condamnation pure et simple de cet article qui était ou faux, ou erroné, ou hérétique. Les preuves positives de la doctrine catholique ne manquaient pas : textes scripturaires, patristiques, canoniques et conciliaires. C'est une des thèses le plus abondamment documentées, dans le procès-verbal de Massarelli et le résumé qu'il en donne. Mais d'autres ne les trouvaient pas apodictiques et réclamaient vivement contre la condamnation pure et simple : l'article n'était faux que dans un certain sens. Jérôme ab Oleastro O.P. voulait même que la doctrine contraire fût déclarée seulement plus probable ; Solis rappelait qu'en tout cas, en raison des multiples discordances des plus graves docteurs, sur la nature et le sujet du caractère, bien qu'il y eût accord sur son existence, il fallait prendre garde à ne condamner aucune école. Ces considérations produisirent leur effet. L'article fut classé, dans le projet présenté aux Pères, au nombre de ceux dont la condamnation selon les théologiens demandait quelque éclaircissement (1). Les évêques en très grande majorité

(1) Massarelli CT V 865, l. 44 — 866, l. 3. : quidam optarent hunc articulum non damnari simpliciter ut haereticum sed amplexandam contrariam partem velut probabiliorem : c'est le texte même de Jérôme de Oleastro O. P. Alii asserunt illum damnandum ut haereticum : suivent les autorités rapportées plus bas. *Haereticus* : Richard du Mans, Vitriarius, Vega, Solis, Mazochius, Salazar ; *erroneus* : Miranda O. P. (cum non sit simpliciter verus neque falsus), Gregorius a S. Jacobo O. P. (sed in aliquo casu non esset erroneus) ; *falsus* : de Bosmediano, Lombardellus, Delphinus, G. Hervet. *Damnatur* Eph. 1^{13} (Salmeron) 4^{30} (Carvajal), 2 Cor 1^{22} (Hervet), Apoc. 7^{5} (Carvajal) ; Greg. Naz. *de baptismo* (Hervet), Basilius *hort. ad bapt.* (Nicol. Trecensis), Hieron. *in Eph.* 4. (Herrera) ; Innocentius *ad Eugub. episc*, (*id*) ; Augustinus *contra Donatistas* (Salmeron), *ad Cresconium* l. I c. 3 (de Castello, Herrera), *de Symbolo* (? 866. 2), en général (Philippucius) ; Innocentius III de mysterio altaris (? 866, 2), C. *maiores*, de bapt. (Richard, de Castello, Salmeron, Navarra, Mazochius) ; Conciles de Carthage 4 (Solis), Tarragone (id), Florence (*ad Armenos*) Richard, Greg. a S. Jacobo, Gaspar a Regibus O. P ; damnatus sed non tanquam de fide, Salmeron, Herrera, Navarra, Mazochius ; ex consensu Ecclesiae ponitur character, igitur a Spiritu sancto est cum Ecclesia non possit errare (Carvajal) ; reiteraretur Baptisma si non imprimeretur character (Delphinus) ; *damnandus* (Laynez, Caporella, Jo. Consilii). — Outre les restrictions déjà rapportées cf. Leoninus O. Carm. : non damnandus quia non haereticus secundum unum sensum ; Navarra : damnatus in c. *Maiores* et Flor. non probatur tamen ex scripturis sacris, ideo est damnandus cum declaratione ; Moncalvi : damnandus sed non ut haereticus ; Solis : haereticus et omnes theologi characterem confitentur ; sed discordant quid sit et in quo sit, in quo etiam sunt gravissimi doctores. Ideo neutra pars est damnanda ; sed articulus in se dam-

ne furent pas de cet avis et se prononcèrent pour la condamnation pure et simple. La pensée de l'Eglise leur paraissait maintenant assez claire sur le fait de l'existence pour comporter une décision définitive coupant court aux difficultés antérieures. Le général des carmes insista longuement sur ce point, tout en reconnaissant que les explications surtout des auteurs récents n'étaient pas absolument convaincantes. Il y en eut enfin pour rappeler qu'il ne fallait rien dire sur la nature du caractère puisqu'il y avait diversité d'opinion. Le résumé de Massarelli signale aussi le vœu qu'on énumérât dans le décret les trois sacrements imprimant caractère (1). Il y fut donné satisfaction par la formule du canon 9, telle

netur quod non sit character ; Hervet : falsus, non ut haereticus damnandus, sacris tamen litteris probatur [contre Navarra] — Sarra signale les 3 sacrements non reitérables.

(1) Massarelli CT V 971, 36-8 : hunc censuerunt damnandum uti proponitur et quod exprimatur quod in illis tribus imprimitur : bapt. conf. et ordine ; deux évêques approuvent les théologiens : Soranus et Canariensis ; au contraire *damnetur simpliciter* ; Giennensis, Castellimaris, Parentinus, Lancianensis, Syracusanus, Albinganus, Minoriensis (Catharin). Pelargus. Quelques autres motivent cette condamnation : Panormitanus : haereticus, damnatus in Trid. s. 6 ; Portuensis : damnandus simpliciter, non probat iudicium theologorum, cum character expresse habeatur in Scripturis, in conciliis et in doctoribus sacris ; Bosanensis : d. s. cum damnatus sit iam ab ecclesia ; Bituntinus : d. s. sine declaratione, probavitque multis rationibus esse in baptismo characterem ; Aquensis : damnetur, quia character habetur in sacris conciliis et sanctis doctoribus ; Oscensis : damnetur affirmative, non negative ; Alifanus : d. s. quia alias baptismus esset reiterabilis ; Gener. convent. : d. s. ut haereticus, licet ex Sacra scriptura probari non possit character, neque in sacris scriptoribus sed tantum ex Romanae Ecclesiae determinatione, quam determinationem suscipit etc. — A quoi le Général des Servites répond : illud probari ex scripturis et ex doctoribus et ex rationibus, contra d quod dixerat Costacciarius. Seripandi n'approuve pas les théologiens ; rejeté par les hérétiques, ex eo quod in Scriptura non habetur. D'où tout ce qui n'est pas dans les Ecritures serait à recevoir tanquam probabilia, non tanquam vera et ad fidem pertinentia. Le général des Carmes, malade et absent, fit lire son *votum* par Massarelli ; il traite longuement la question CT V 969, 18-33 : quamvis diversi diversa arbitrati sint circa characteris impressionem et eius veritatem tamen quia praeter auctoritates et testimonium sanctorum et maxime Melchiadis, Basilii et aliorum affirmantium ch. esse qualitatem positivam et praeter multos scholasticos doctores maxime sententiarios, est determinatio c. Florentini..., arbitror tamen imponendum esse finem illis qui delectantur contentiosis quaestionibus, praesertim ubi communis eccl. cath. consensus firmiter tenet ch. esse spirituale quoddam signum in animo indelebile. Licet autem non videantur rationes nisi probabiles ad ch. huiusmodi probandum, cum rei veritas solummodo habeatur ex voluntate et dispensatione divina quam satis est cognoscere a traditione ecclesiae, tamen sine dubio praesumptuosum videtur negare ch. esse in anima subiective ut

qu'elle est aujourd'hui à l'exception du mot *unde*, à la place duquel le texte primitif portait *ratione cuius*. La parenté de ce texte avec la description du caractère par le décret *ad Armenos* saute aux yeux. Toutefois l'omission d'un petit membre de phrase est significative; elle marque la volonté de ne retenir que ce qui est hors de toute controverse, d'affirmer le dogme en dehors de toute théorie.

Si qui dixerit in tribus s. bapt. scilicet, conf. et ordine non imprimi characterem in anima hoc est signum quoddam spirituale et indelebile ratione cuius ea iterari non possunt, a.s. (*Schem. Trid.*)	Inter haec s. tria sunt bapt. conf. et ordo quae characterem id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. (*ad Armenos*).

Pacheco demanda le premier la suppression de *ratione cuius*; à sa suite l'archevêque de Sassari explique qu'il fallait l'omettre parce que ce n'était point la raison de la non réitération. Beaucoup d'autres évêques opinèrent également pour la suppression. De plus, l'archevêque de Palerme et l'évêque de Fano voulaient un autre mot à la place de caractère, trop technique; le premier demandait un nom plus noble, le second proposait à la place *signum*. Quelques-uns voulaient qu'on adoptât simplement la formule du *Florentinum* (décret *ad Armenos*), l'évêque de Bosa seul fit écho aux désirs de certains théologiens et demanda qu'on supprimât tout anathème (1). En fait tout l'intérêt de la discussion fut con-

opinio securior est theologorum. Et licet nulla ratio necessaria demonstret nec evidens auctoritas probet, illum esse eo modo quo definitur a theologis maxime recentioribus et omnes rationes quae dari solent sint persuasiones non procedentes ex necessariis : tamen quia magis consonat determinationi Ecclesiae cui firmiter standum est, ponere ipsum ch. quam eius oppositum propterea articulus videtur omnino damnandus. — De Nobilibus, O. P. : Debet distingui et damnari quod non sit ch. sed quid sit non damnandum cum variae sint opiniones. Cyrillus l. 4. theol. (Catech. 4, n. 16?) characterem ponit.

(1) Giennensis : *cuius ratione* deleantur sed dicatur *et esse ea reiterabilia*; Turritanus : *c. r* deleatur quia illa non est ratio quare sacramenta illa non reiterantur. Armacanus approuve Gien., de même Bosanus O P, Fanensis, O P., Lancianensis, Pacensis, Calagurritanus, le général des dominicains et celui des conventuels; Albinganus : dicatur *unde ea iterari*. Claromontanus et Portuensis demandent que l'on se serve des termes du Florentinum (ad Armenos) mais Claromontanus ajoute : non damnetur sub anathemate. Autres modifications demandées : Panormitanus : character digniori nomine ornetur; Fanensis : posset deleri characterem et dici signum quoddam spirituale; Bosanus : *in anima, hoc est signum* : deleantur; le général des conventuels veut que l'on garde ces mots ainsi que character; le général des

centré sur le *ratione cuius* : la commission épiscopale chargée de la revision ne put se mettre d'accord. A la séance du soir les députés disputaient entre eux là-dessus lorsque le reste de l'assemblée entra en séance ; l'affaire lui fut soumise et finalement l'accord se fit sur la formule florentine, *unde ea* (1).

On a vu que les expressions adoptées étaient usuelles dans toutes les écoles, employées aussi bien par ceux qui avec Durand tenaient seulement pour la réalité morale du caractère que par ceux qui lui attribuaient une réalité physique, sous forme de relation ou de qualité : pour tous le caractère était quelque chose de spirituel imprimé dans l'âme et indélébile. Après le concile de Trente, il était facile de le perdre de vue. L'ancienne opinion de la réalité morale, à laquelle restait attaché le nom de Durand, fut discutée dans ses rapports avec l'orthodoxie. Très généralement elle fut déclarée en opposition plus ou moins ouverte avec la définition de Trente : elle reçut toutes les qualifications défavorables jusqu'à celle d'hérétique. Certains auteurs cependant comme D. Soto se contentèrent de la déclarer moins probable. Vasquez et Arriaga revendiquèrent son orthodoxie, tout en la réfutant à titre de simple opinion. Comme le faisait remarquer Drouven, elle survécut chez les canonistes dont elle devint la doctrine courante. Habitués aux entités morales, ils étaient tout naturellement portés à admettre une théorie qui cadrait si bien avec leurs conceptions ordinaires et n'en était qu'une application de plus (2). Ce n'est pas le lieu

dominicains approuve character ; Castellimaris : *ratione cuius* ponatur primum hoc quam impressio characteris ; Bituntinus : non nominentur illa tria. Approuvent au contraire le texte : Salutiarum, Bituntinus, Bellicastrensis, Salpensis, Minoriensis (Catharin). — Le résumé signale seulement comme modification à faire : *cuius ratione* ut dicatur *unde ea* (CT. V. 991. 23).

(1) Primo proponitur an in 9 canone bene maneant verba illa *cuius ratione* etc super qua re cum theologi non convenirent scrutantur vota omnium patrum... et tandem conclusum fuit ut dicatur sicut in concilio Florentino. CT V 992 25-30.

(2) De constitutione characteris in praedicamento adeo inter doctores controversatur ut tot sint sensus quot capita suppudeatque omnium opiniones recensere eo potissimum quod quaestio est in visceribus metaphysices abstrusa et ideo cunctis molestior quam theologis necessaria, Soto IV Sent. d. 1, q 4. ; sur Durand cf. Tolet : opinio periculosa et errori proxima..., post Tridentinum non opinio sed temeraria videtur assertio ; Bellarmin : vix distinguitur ab haeresi huius temporis et videtur expresse damnata in conciliis ; Valentia : pugnat cum sententiis Patrum et Ecclesiae ; Suarez : nunc non potest ab errore in fide vindicari propter definitiones Florent. et Trident. ; même opinion chez Jean de S. Thomas, Jacobatius, Wiggers, Mastrius, de Rhodes ; pour les Salmanticenses, c'est une opinion improbabilis, temera-

d'exposer et d'apprécier d'autres théories postérieures, comme la théorie cartésienne de Berti ou celle toute récente de M. Farine (2).

Ferdinand CAVALLERA

(*à suivre*)

ria, non haeresis d'où erronea; la défense de Durand par Vasquez [d. 134 : la définition s'explique en dehors de sa doctrine qui sauve tout ce qui est à sauver, quoique l'opinion plus commune soit probabilior...] est reprise par Arriaga et admise par Maeratius. Drouven, *de re sacrament.* q. 5. § 3, inst. 7a, reconnait que c'est une question à débattre entre théologiens; il ajoute en parlant de l'opinion de Durand : eaque canonistarum communis doctrina est. Van Espen (de sacr. in genere c. 1) : Verisimile est aliud dicere noluisse synodum trid. nisi quod per haec sacramenta imprimatur in anima ens quoddam morale quale solet imprimi dum quis ad dignitatem aut conditionem aliquam stabilem et permanentem assumitur, ut ex. gr. ad dignitatem regalem, doctoralem etc, in horum enim adeptione et collatione accedit ipsi accipienti huiusmodi dignitatem vel conditionem quoddam ens morale ratione cuius perpetuo reputatur rex, doctor etc. et il cite l'opinion conforme de Doujat : ideo ni fallor imprimere censentur in anima suscipientium quod per ea (tria sacramenta) homines specialiter ad Dei cultum destinentur.

(2) L. FARINE *Der sakramentale Charakter*. Fribourg en Brisgau 1904.

NOTES ET CRITIQUES

Double ostracisme : un livre et un comité.

Sous ce titre, *La science française*, ont paru récemment deux volumes destinés à rappeler au monde la part importante prise de nos jours, par la France, au développement scientifique. Nous regrettons de ne pouvoir applaudir que partiellement à cette heureuse initiative. Le titre n'est, en effet, qu'incomplètement justifié ou plutôt il devrait être *La science officielle française*. Continuant à suivre les errements de l'anticléricalisme scientifique, les promoteurs de cette entreprise ont oublié ou exclu une portion notable de travaux qui ont, tout comme ceux dont ils parlent, le droit de se réclamer de la science française. Ils ont eu tort de s'imaginer que, pour n'être point estampillée par le gouvernement, la science catholique, en particulier en matière religieuse, doit être considérée comme inexistante et ne point être associée aux autres manifestations de l'activité intellectuelle de notre pays. Ce n'est pas ainsi qu'en jugent les étrangers, à qui s'adressent les deux volumes de *La science française*. Bien des noms que signale ce livre seront tombés dans l'oubli que l'on rappellera et utilisera encore les travaux d'illustres catholiques français — inutile de rappeler certains noms — auxquels les sciences religieuses sont redevables de progrès remarquables.

Cet ostracisme, maladroit et inexcusable, s'explique cependant par des habitudes auxquelles il était difficile de renoncer totalement du premier coup. On a le droit de s'étonner davantage d'un autre qui n'a point échappé au public. Déjà, lorsque parut la *Réponse de l'Université catholique de Paris au manifeste des représentants de la science et de l'art allemands*, on fut surpris de voir cette Université intervenir seule. Nous devons à nos amis, sur ce point, une information. Il n'a point tenu à l'Institut catholique de Toulouse qu'il en fût autrement. Sur la demande des professeurs renonçant à agir isolément, Mgr Breton prit l'initiative d'inviter Mgr Baudrillart, si cela paraissait opportun, à rédiger et à soumettre à la signature de ses collègues de l'enseignement supérieur catholique, un projet de réponse au manifeste allemand. Pour des raisons diverses, le Recteur de l'Institut catholique de Paris déclina cette invitation et réserva la liberté d'action de son Institut. Une huitaine de jours après, celui-ci publiait la *Réponse*. Il n'en est que plus

surprenant de constater l'oubli des Instituts catholiques lorsqu'il s'est agi de constituer le *Comité catholique de propagande française à l'étranger*. Dans ce comité, composé, nous assure-t-on, « des personnalités les plus notoires du catholicisme français » et présidé par Mgr Baudrillart, nous avons le regret de ne voir figurer aucun recteur d'Institut catholique, en dehors de Mgr Lavallée, ni, à l'exception de deux académiciens et d'un député, aucun des doyens ou professeurs de ces mêmes Instituts. Nous n'arrivons pas à découvrir les raisons de cette exclusion, à propos d'une œuvre de propagande catholique intellectuelle. L'union sacrée paraît désirable même entre savants catholiques. Si dans le passé leur œuvre a été entravée et amoindrie, cela fut quelquefois dû à ce manque de cohésion et d'entente en présence des tâches communes. Une collaboration amicale ne saurait léser l'indépendance réciproque de nos Universités libres.

LA RÉDACTION.

Pierre BATIFFOL : *La Paix Constantinienne et le Catholicisme*. Paris, Gabalda, 1914, in-12, VIII-542 pages.

Ce volume fait suite à l'*Eglise naissante et le catholicisme*. Le contenu en est plus riche que ne le laisse supposer le titre. Il traite en réalité, comme l'écrit l'auteur dans sa conclusion, « des rapports de l'Eglise et de l'Etat, depuis les Sévères jusqu'à Constance II. » Trois chapitres racontent les préparations de la paix constantinienne : prémisses de la liberté religieuse, progrès de l'organisation ecclésiastique, Dioclétien. Ils m'ont paru les plus neufs, par la mise en œuvre de documents et de notions plus habilement groupés et plus ingénieusement étudiés qu'on ne le fait d'habitude. Les quatre chapitres suivants sont consacrés à l'œuvre propre de Constantin : l'édit de Milan, le Donatisme, Nicée, la réaction eusébienne. Le volume se clôt par les deux chapitres qui nous mènent jusqu'à la mort de Constance : la papauté à Sardique et la crise.

Cette période du IVe siècle a été récemment souvent étudiée. Mgr Batiffol a su éviter de simples redites et, fidèle à son programme, a bien mis en relief la nature des relations entre le pouvoir civil et l'Eglise, si mouvementées, si changeantes au cours de ces deux tiers de siècle. Si la bibliographie paraît avoir çà et là ses caprices, la documentation, il va sans dire, est excellente. Bon parti est tiré des données nouvelles fournies par la récente édition de Philostorge. L'auteur a fait œuvre vraiment personnelle et l'on sait que son opinion vaut d'être entendue. L'ensemble est, par la force des choses, de nature beaucoup plus historique que le premier volume : l'étude dogmatique, sans être absente, passe au second plan. Plus exactement la théologie des rapports de l'Eglise et de l'Etat ressort des faits beaucoup plus qu'elle n'est l'objet d'un traitement direct. Assurément les citations intéressantes ne manquent pas et le volume doit être lu attentivement par quiconque veut connaître avec quelque détail les origines des thèses actuelles sur les deux pouvoirs et leurs vicissitudes. Peut être

aurait-on pu développer davantage l'exposé des idées émises à ce sujet par saint Athanase, saint Hilaire, Lucifer de Cagliari, représentants les plus en vue de l'ecclésiologie à cette époque. Mgr Batiffol dit avec énergie sa conviction de l'innocence de Libère et plaide habilement son cas, assimilé à celui de saint Hilaire écrivant en faveur des Homéousiens. Il ne s'étonnera point que la manière dont il se débarrasse du témoignage de saint Jérôme et d'autres contemporains, en le réduisant à une dérivation des lettres libériennes, qu'il regarde comme apocryphes, rencontre plus d'un contradicteur. S'il faut convenir que des deux côtés il y a des obscurités et des difficultés dont on ne peut trouver une solution satisfaisante, les témoignages convergents de saint Athanase, de saint Hilaire, de saint Jérôme, des divers historiens forment un faisceau malgré tout assez résistant et que l'épitaphe douteuse de Rossi ou le silence d'autres contemporains ne contrebalance pas complètement. Un autre point sur lequel Mgr Batiffol revient plus d'une fois, le considérant comme acquis, c'est la décision attribuée à Alexandre Sévère en faveur du christianisme. Il est étrange que « le grand acte, le grand acte méconnu » de cet empereur, n'ait laissé d'autre trace que cette courte mention de Lampride au début du IVe siècle : *Christianos esse passus est*. Les déductions que Mgr Batiffol tire de cette formule et ses conclusions sur l'importance de cette reconnaissance officielle du christianisme demanderaient à reposer sur une base moins étroite que cette brève assertion. Cependant les vues développées sur ce point méritent considération.

Ferdinand CAVALLERA.

Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais, publiée et annotée par M. O. FALLIÈRES et le chanoine DURENGUES. Agen, Imprimerie Moderne, 1913, XIII-162 pages.

Avec cette « Enquête » l'histoire des origines du protestantisme en notre Sud-Ouest s'enrichit d'une publication de tout premier ordre. Nous avons là le texte de soixante et onze dépositions recueillies à Agen entre le 6 mars (n. s.) 1538 et le 29 avril suivant par l'inquisiteur de Toulouse, Louis de Rochette, assisté ou suppléé pour une quinzaine de séances par son confrère le Dominicain Fr. Richard, du couvent d'Agen. Les témoins qui se présentèrent soit spontanément, soit par déférence pour le monitoire qui avait annoncé dans toutes les églises d'Agen la venue de l'inquisiteur et l'obligation de l'aider en sa mission, appartenaient à diverses conditions sociales. Bourgeois, chirurgiens, maîtres d'école, religieux, prêtres, tailleurs ou cordonniers, ils étaient généralement en situation d'être bien informés sur les faits qu'ils attestent ou de comprendre les propos qu'ils rapportent.

Leurs dénonciations ne portent guère que sur une douzaine de personnes, quatre ou cinq précepteurs d'origine allemande et autant d'indigènes, gens de finance, de basoche ou d'église, à peine une femme. Il est surtout relevé contre eux des attaques

contre le purgatoire, l'invocation des saints, le pouvoir du pape et des évêques, des propos gouailleurs contre la confession, le carême, la messe et chez aucun d'eux n'est signalée d'adhésion à un corps de doctrines bien arrêtées, à peine quelques allusions aux théories de Luther sur le serf-arbitre ou sur l'inutilité des œuvres pour le salut.

On voit ainsi dans quel milieu le Luthéranisme, — de Calvin il n'est pas question une seule fois, — recruta ses premiers adeptes, et quels furent ses moyens d'action et de propagande contre l'Eglise. On devine déjà quelle précieuse contribution ce texte apporte à la question de la pénétration du Protestantisme en nos régions méridionales. Aussi bien les éditeurs ont-ils mis ce point en pleine lumière et il serait oiseux d'esquisser ici sèchement ce qui s'étale tout au long dans leur introduction. On leur saura particulièrement gré des renseignements qu'ils apportent sur la personne assez peu connue de ce singulier inquisiteur qui poursuit les protestants à Agen et se fait brûler comme tel cinq ou six mois plus tard à Toulouse.

Le texte lui-même paraît avoir été correctement reproduit. Il est accompagné d'une annotation solide et sobre qui même aurait gagné parfois à élaguer, dans la première partie du moins, celle de M. Fallières, certains renseignements vagues ou inutiles. Ainsi, à propos de Luther, c'est trop ou trop peu de nous dire en note : « Martin Luther, 1483-1546. Voir Bossuet, *Histoire des variations*. » Il eût mieux valu nous fournir quelques renseignements sur l'âge du manuscrit utilisé. Est-ce là le manuscrit du secrétaire qui transcrivit les dépositions sous la dictée même de l'enquêteur ? On le suppose plus qu'on ne le démontre.

Mais réserve faite sur cette lacune, on ne peut que louer les éditeurs du soin apporté à leur publication. Tel qu'il sort de leurs mains, le texte est devenu pleinement intelligible pour les lecteurs les moins familiarisés avec le milieu ou le passé agenais. Leurs recherches personnelles permettront de mettre au point bien des assertions erronées ou tendancieuses de Théodore de Bèze et montrent une fois de plus avec quelle précaution il convient de faire usage de sa très partiale *Histoire des Eglises réformées*.

A. DEGERT.

Fénelon GIBON : *Petite Histoire de la Révolution Française* (avec illustrations), Paris, Librairie des Saints-Pères, s. d., in-12, VI-237 pages.

Cette petite Histoire de la Révolution n'a assurément aucune prétention à l'originalité. M. Gautherot, qui en a écrit la préface, nous avertit tout d'abord que « parmi les nombreux extraits d'auteurs contemporains qui en constituent la trame et parfois le tissu tout entier, il en est beaucoup qui (lui) appartiennent ». Au début même de son livre l'auteur se réclame du nom d'Emile Keller et de son *Histoire de France* à laquelle il emprunte plus de la moitié de son introduction. Et, pour le corps du volume, les emprunts succèdent aux emprunts. Après

les citations de Keller défilent à la queue le leu celles de Gautherot, de Taine, de Funck-Brentano, de M. Segond, de Madelin, de Gaulot, etc., etc. Ce procédé, qui peut avoir son intérêt dans un ouvrage d'apologétique, présente bien des inconvénients dans un livre d'histoire qui aspirerait à être autre chose qu'un recueil de morceaux choisis. M. Gibon ne me croirait pas si je lui assurais qu'il a échappé à tous. Sans parler de quelques disparates dans le style, il n'est pas toujours aisé de concilier certaines assertions de la première partie — avant la Révolution — avec certaines appréciations de faits narrés dans la seconde. Aussi bien comprend-on que les vues de Tocqueville sur l'Ancien régime ne concordent pas toujours avec celles de M. Keller. Mais c'est peut-être pousser l'euphémisme un peu loin que de faire entendre que ce dernier se borne à nous en présenter « un tableau moins sombre ». Il nous suffirait de savoir s'il est aussi exact.

A la suite de ses guides ou inspirateurs, M. Gibon se plaît aux formules synthétiques ou aux idées généralisatrices. Mais ce qui chez eux pouvait fort bien servir à condenser l'impression produite par un large tableau, apparaît ici dénué de preuve, et la vérité de ces formules est loin de s'imposer avec évidence. Il se peut que l'étendue mesurée à ce volume lui ait interdit de plus larges développements; cette restriction n'en est pas moins fâcheuse pour un travail dont toute « l'ambition est de présenter aux jeunes générations toute la vérité sur ces dix ans de troubles et d'agitations, à la lumière des principes et des faits ». Avant de finir, signalons, en outre, quelques menues erreurs de noms : ce n'est pas « Brisson » (p. 8) mais Brissot qui a pu être, en 1789, de la « Loge des Neuf Sœurs »; l'archevêque de Bordeaux est nommé par deux fois (p. 34-35) Champion de *Circé*, c'est *Cicé* qu'il faut dire; p. 168, il s'agit, sans doute de *Vadier* appelé ici *Nadier* et p. 215 de *Lonato* défiguré en *Honato*.

A. DEGERT.

J. CALVET : *Conférences populaires. Pour refaire la France.* — Paris, Beauchesne, 1915, in-12, 191 pages.

Ces conférences ont été prêchées à Sèvres et publiées « sur les instances » des auditeurs. « Elles reproduisent, nous dit l'auteur, — et c'est vrai, — le mouvement d'une causerie familière ». C'est pour cela, sans doute, que les paroissiens de Sèvres ont désiré les lire après les avoir entendues. Le public jugera qu'ils ont eu raison, précisément parce que « toute littérature en est absente », ce qui ne veut pas dire, on l'entend sans peine, qu'elles soient dépourvues de mérite littéraire. Un prédicateur qui a de la doctrine et qui connaît sa langue, touche le but sans y prétendre; il s'occupe simplement de parler aux fidèles qui l'écoutent, mais, à cause de cela précisément, s'il se fait imprimer, ses discours sont lus comme ils ont été entendus, avec intérêt et avec fruit.

Les sujets de ces conférences ne sont pas nouveaux, mais ils sont actuels : « Dieu, l'Eglise, la Patrie, la Famille, la

Presse, etc. » Le prédicateur n'a pas cherché non plus à renouveler ces sujets par des idées neuves. — Les idées neuves, s'il y en a, nous n'en avons que faire, surtout en ce temps-ci. M. Calvet a jugé qu'il valait mieux dire à ses auditeurs ce que tout le monde sait et ce que tout le monde cependant a toujours besoin d'apprendre; il a fait « appel, — et il faut l'en louer, — au bon sens et à ces sentiments chrétiens élémentaires qui vivent au fond de toute âme française. » Cela n'empêche pas qu'il n'y ait dans ces conférences une doctrine à la fois simple et solide, et des idées qui ont l'air de se montrer là pour la première fois, parce qu'elles ont pris un vêtement qui les a rajeunies. Il faudrait pouvoir faire des citations; elles abonderaient. En voici une simplement où est marqué ce qu'on nous permettra d'appeler un trait de terroir : « Ecoutez bien, et dans la maison où les morts ont vécu vous entendrez cette parole : « Ma mère aimait beaucoup cela; mon père faisait toujours « ainsi. » Ce que disait le père, ce qu'aimait la mère, tout cela, leçons et exemples, demeure comme la lumière qui éclaire la maison. »

Germain BRETON.

Ernest PSICHARI : *Le Voyage du Centurion.*

Toute critique aborde avec infiniment de respect l'œuvre — nouvelle et posthume — d'Ernest Psichari : *Le voyage du Centurion.* Chacun sait que l'auteur était le petit-fils d'Ernest Renan, ce qui ne peut qu'ajouter grandement à l'intérêt de cet ouvrage. Jeune officier, dont l'évolution intellectuelle et morale avait eu pour cadre les sables africains et dont un livre caractéristique, *L'Appel des Armes*, avait emporté avec les suffrages de l'Académie la curieuse admiration du grand public, Ernest Psichari trouva une mort glorieuse au début de la guerre actuelle.

A l'envisager du point de vue spirituel, l'*Appel des Armes* était surtout une promesse. *Le Voyage du Centurion* en est-il la réalisation ? Cette œuvre passe pour autobiographique. Ce que nous savons par ailleurs de la psychologie religieuse de l'officier nous assure que la promesse est non seulement tenue mais dépassée. Aussi bien, la lecture émue des pages dont l'*Illustration* a eu la primeur permet-elle aisément d'aboutir à une conclusion identique.

Qu'est-ce donc qu'un tel livre, et comment oser l'apprécier avec toute l'indépendance de la critique, alors que le sacrifice de la vie même de son auteur est encore, si l'on ose dire, fumant dans la mêlée, alors surtout qu'il s'agit d'une âme que l'on sent à chaque ligne se livrer dans le mystère et se perdre, tout ensemble, dans le désert et dans l'Infini ?

Ne faut-il pas tenir, semble-t-il, pour limitée à l'avance dans ses conclusions et spécialement délicate dans son étude une critique ainsi entreprise ?

Sous le bénéfice de ces réserves, puisse-t-elle essayer une appréciation assez libre du *Voyage du Centurion.*

Le symbolisme du titre est facile à saisir. Lui aussi, l'officier français va cheminer vers le Christ. Las d'une France aveulie, la France d'avant la guerre, c'est dans les espaces désertiques d'abord qu'il va retrouver et retrouver d'abord en lui la vraie France : lorsqu'il se connaîtra, vis à vis d'une civilisation figée, en face d'une religion différente et adverse, comme un représentant malgré lui, un inconscient champion du christianisme, du catholicisme séculaire. Vraiment, cette constatation où l'amènent et les circonstances et les réflexions qu'elles provoquent dans son esprit altéré de clarté, vraiment cette constatation aussi forte que juste, est ici mise en franche lumière. La puissance du fait s'impose à l'esprit le moins préparé. La splendeur lumineuse du cadre, l'ensoleillement africain situent les phénomènes psychologiques et en renforcent, à leur manière, le relief. Ce n'est pas à l'aide un peu banalisée de complaisantes descriptions ralentissant la marche de l'action elle-même. Mais, au reste, d'action, il n'y en a pas d'autre, au cours de ces pages, que l'orientation progressive ou, mieux, successive de l'âme vers la lumière pressentie. Le récit n'a donc rien d'un roman. L'analyse en pourrait être brève jusqu'à la sécheresse. Ici, en quelque sorte, tout est dans tout. Il est vrai, le début nous propose, dans les premiers chapitres, un paysage et un état d'âme. Le paysage réagit abondamment sur l'état d'âme, et l'état d'âme tire du paysage d'inattendus effets. Cela risque de traîner en quelque longueur. Mais voici que l'action psychologique, la seule ici qui importe, se précipite, bondit un peu à la façon des gazelles soupirant après les fontaines des oasis. Pourquoi ? Est-ce que l'action extérieure détermine cet élan ? A peine. Est-ce que nous assistons à une évolution psychologique détaillée, progressive ? Est-ce, au moins, que nous en voyons les réactions logiques, ordonnées ? Cela, oui, mais il faut lire à travers le bondissement discontinu des pensées. Et les descriptions reprennent, faisant corps, si l'on veut, avec le récit de cette évolution psychologique d'un genre si particulier ou ce qui serait plus exact, si particulièrement noté; les descriptions se succèdent, vives, précises, nuancées. Tout cela, descriptions et pensées, se développe en un style tendu, cherché, une « écriture artiste », toute modernisée, avec quelques néologismes imprévus. Et puis, vers la dernière partie, l'âme s'élance, plus vive encore; le dégoût du mal est à son comble après quelque chute banale. Voici que l'âme va trouver des accents pascaliens pour noter un dialogue intérieur où le Devoir s'exprime et soumet la passion.

L'officier blasé avait soif de vérité; le voici qui s'éprend de la Vérité même que, par la voie d'un mysticisme dont nous ne saisissons que les effets, il pressent, il implore, il aime, devant laquelle il s'abîme, au moins de désir, étonné qu'il soit si simple de prier et d'aimer.

On sent donc ici frémir une âme tout épurée. Il lui a plu de ne nous initier aux mystères de sa rénovation que par tableaux disjoints, lignes brisées, où circule un souffle de charité ardente.. Inclinons-nous bien bas. Un mystère sacré flotte dans

ces révélations à la fois précises dans leur expression verbale et d'un repérage malaisé dans leur fond.

C'est, du reste, l'un des traits de ce livre, que cette précision aiguë du détail matériel, encadrant la pensée aux lueurs intermittentes, aux effusions réitérées, dont le lien, s'il peut échapper à nos yeux de chair, n'en réalise sans doute que mieux son rôle de fil conducteur de la grâce divine. Sur les abîmes, le phare luit par intermittences, le ruisseau, sous le sable, paraît, disparaît et reparaît. L'œuvre d'art très pur, toujours très mystérieuse, impossible à traduire, se fait jour. C'est l'ascension d'une âme que nous saluons ici.

Beaucoup, loin d'estimer que tant d'obscurités, au reste vénérables, constituent, pour une étude psychologique même la plus subjective, des lacunes, des insuffisances et, dans la trame, des fils perdus, de ce côté déficient exalteront au contraire la mystérieuse valeur.

Nous pensons avoir rendu à ce qu'il peut y avoir de fondé dans cette appréciation l'hommage aisément commandé par la sincérité de l'œuvre et l'héroïsme de l'auteur. Nous ne pensons pas qu'il faille, même par amitié ou par respect, tourner en qualités exemplaires de composition des insuffisances trop magnifiquement compensées pour qu'il soit expédient de les atténuer.

Notre conclusion sera donc celle-ci : Peut-être la manière de cette œuvre passera, car elle porte sa date; mais sa meilleure influence ne passera pas. Cette œuvre restera aussi comme un témoignage, à certains égards impérissable, de la jeune pensée catholique à la veille des cataclysmes d'aujourd'hui. Si elle ne réalise point le chef-d'œuvre, escompté par certains, si elle est hélas ! le suprême écho d'une voix éteinte, elle demeure le testament de foi et d'amour d'un artiste et d'un héros chrétien. Sur le renanisme d'une époque, souhaitons-le, abolie, déjà quelle poignante revanche de l'Evangile !

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ.

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

DU

Subjectivisme Allemand à la Philosophie catholique

« Au lendemain de la guerre, disait il y a un an M. Bergson, quand la victoire aura redressé et mis plus haut encore les grandes choses que nos ennemis avaient foulées aux pieds... on se demandera ce que valent les progrès des arts mécaniques et les applications de la science positive, le commerce, l'industrie, l'organisation méthodique et minutieuse de la vie matérielle, là où ils ne sont pas dominés par une idée morale... Alors, sans doute, se portera sur les choses psychologiques, morales, sociales, une attention qui s'était concentrée davantage sur les phénomènes de la matière... Comme le dix-neuvième siècle avait donné leur plein essor aux sciences physiques, le vingtième siècle sera celui des sciences morales » (1).

L'auteur de ces réflexions, éminent écrivain, mais dont les principes sont très opposés aux nôtres, a su prévoir avec une clairvoyance remarquable l'un des résultats les plus sûrs de la crise présente. Après la conclusion de la paix, le monde civilisé aura besoin, pour vivre, d'idées saines et pratiques. L'anarchie intellectuelle, qui est en tout temps un grand mal et même le plus pernicieux des fléaux, parce qu'elle engendre fatalement les pires désordres, rendrait impossible le travail de réorganisation générale que nous aurons l'obligation impérieuse d'entreprendre, dès l'aurore de l'ère nouvelle. Ces idées, qu'il importerait de mettre désormais à l abri de toute discussion, la France les retrouvera sans difficulté dans ses vieilles traditions de foi chrétienne, mais la philosophie devra les approfondir, en montrer l'harmonie avec les nécessités urgentes de notre époque, leur conquérir l'adhésion consciente des âmes.

Cette tâche pourrait être jusqu'à un certain point facile, car les doctrines germaniques dont un trop grand nombre de nos

(1) *Allocution prononcée à l'Académie des sciences morales et politiques*, le 16 janvier 1915, à l'occasion de l'installation de M. Alexandre Ribot au fauteuil de la Présidence.

contemporains étaient imbus, n'auront plus droit de cité, on peut du moins l'espérer, dans notre pays. On sait comment la génération postérieure à celle de 1870 s'enthousiasma pour la culture allemande qui, d'ailleurs, nous avait déjà envahis. Puisque cette culture avait été la cause principale de nos revers, nous ne pouvions mieux faire, pensait-on, que de nous en imprégner. Aujourd'hui, devant les horreurs de la guerre la plus savante dans l'art d'amonceler les ruines qui ait sévi sur le monde, nos raisonnements s'inspirent d'une logique toute différente. N'avoir plus aucun contact avec les systèmes d'où sont issus la barbarie raffinée de nos adversaires et l'odieux régime de la force brutale : voilà le ferme désir de tous les bons Français. Il ne se trouvera plus sur notre sol un seul maître qui consente à servir d'instrument aux tentatives d'infiltration teutonne, par quelque moyen que nos adversaires essaient de pénétrer en France. Nous voudrons être et rester dorénavant nous-mêmes par l'esprit, aussi bien que par le commerce, l'industrie, les arts et notre indépendance nationale.

Sans doute, la vérité n'a pas de patrie, mais rien de ce qui, dans le domaine livré à la spéculation, serait purement germanique, ne pourra nous séduire. Nos répugnances seront invincibles, notre fierté et notre patriotisme se révolteraient contre la domination d'un esprit qui ne serait pas le nôtre.

Il ne paraîtra pas inutile d'indiquer en quelques pages les changements qui, dans l'ordre philosophique, s'imposeront à la pensée française. Nous mesurerons autant que possible l'influence des théories allemandes sur nos contemporains. Nous dirons quels ravages cette influence a produits et donc quelles conséquences de pareilles doctrines ont entraînées logiquement. Ce travail achevé, il ne nous restera plus qu'à déterminer le rôle qu'il appartiendra à la philosophie catholique de remplir, dans le magnifique ouvrage de la régénération prochaine du pays.

I

Emmanuel Kant est sans contredit le plus grand philosophe d'outre-Rhin; il exerce sur le monde moderne, en particulier chez nous, une sorte d'empire dont nul de ses rivaux ne peut lui disputer l'honneur. Ce fait s'explique d'autant mieux que tout le développement du panthéisme allemand procède du criticisme. C'est en vain que Schelling pose en principe l'objectivité de la nature, que Hégel raille la prétention de rechercher les conditions de la connaissance avant de commencer à connaître, comme si l'étude des facultés intellectuelles

n'était pas déjà un acte de l'esprit (1). L'un et l'autre identifient la pensée et le monde extérieur, le sujet et l'objet, l'idéal et le réel. Or, ces confusions proviennent de cette théorie fondamentale du Kantisme que, s'il existe quelque chose en dehors du moi, nous ne sommes capables d'atteindre que les lois de la pensée. Puisque tout savoir est subjectif, le monde extérieur, c'est-à-dire l'inconnaissable, n'est après tout qu'une réalité négligeable; des logiciens impitoyables le considèreront bientôt comme le contraire de la réalité. « Si l'homme ne connaît que ses idées, ne pense que ses idées, comment peut-il admettre, même à titre d'hypothèse, l'existence d'un autre objet que ces idées elles-mêmes ? » (2). Kant domine de haut les philosophes qui, après sa mort, ont joui en Allemagne d'un si regrettable prestige; mais, à son insu, ses disciples authentiques ou bien inconscients ont déduit des principes de leur maître les erreurs énormes, contre lesquelles celui-ci avait toujours protesté. Or, cette logique impitoyable révèle mieux que les plus subtiles discussions l'instabilité de l'œuvre accomplie.

Œuvre grandiose, assurément. Le philosophe de génie qui en est l'auteur a porté au dogmatisme philosophique des coups funestes. Jamais la raison ne s'était soumise à un contrôle plus rigoureux, jamais elle n'avait mis en plus vive lumière les motifs qu'elle a de perdre confiance dans ses propres forces. Les arguments de Kant ne sont pas irréfutables, loin de là, mais l'impression qu'ils ont produite sur nos contemporains est sans précédent dans l'histoire. Ceux-là même qui les combattent — je parle des rationalistes — semblent fascinés par leur apparente logique. On pouvait se demander hier encore si la philosophie découvrirait jamais le moyen de briser la muraille d'acier et de granit qui l'étreint depuis un siècle.

En vertu d'un phénomène étrange au premier regard mais, au fond, très simple, le Kantisme a trouvé de précieux auxiliaires là où il n'en avait point cherché, je veux parler des doctrines positivistes et évolutionnistes auxquelles la science de notre temps a fait une trop brillante fortune.

Le positivisme s'accommode très bien, en effet, des attaques dirigées avec tant de vigueur contre la raison pure. Pour lui comme pour la critique transcendentale, les noumènes forment le vaste champ de l'inconnaissable. Au contraire, il profite de la faveur qu'Emmanuel Kant accorde à l'expérience sensible, puisque son principe essentiel est de rejeter tout ce qui ne peut être vérifié ni par le calcul ni par l'observation des faits exté-

(1) *Logique*, 10, traduction Vera.
(2) Th. Desdouits, *La Philosophie de Kant*, p. 386.

rieurs. A son tour, le système de l'évolution suppose et affermit la théorie subjectiviste de la connaissance. Rien n'est stable dans ce monde, les êtres n'existent pas, ils deviennent, modifiés, transformés même, par suite de mouvements qui se succèdent sans arrêt possible, sans terme entrevu par la science. L'absolu est donc une chimère, à moins qu'on ne désigne par ce mot la loi qui exclut le définitif, l'immuable. Quelle valeur faut-il donc attacher aux conceptions de notre esprit ? Aucune, si on veut leur demander de se traduire par des axiomes éternels ou des jugements irrévocables; elles représentent tels ou tels aspects des choses pendant une période quelconque de la durée. Aussi bien ce que, dans des temps reculés, les hommes considéraient comme des erreurs, pourra-t-il être aujourd'hui tenu pour l'expression la plus exacte du réel, si la science expérimentale ou historique l'exige. Il est même très sûr que le progrès change les conditions ou la nature de notre activité mentale.

Je viens de faire allusion à l'histoire. C'est que l'évolution n'admet point de limites. De la matière on l'étend à l'esprit, et dès lors à la morale, aux lois de la vie sociale, à l'histoire, à la religion. Et comme il n'y a plus de vérité fixe, il n'y a pas davantage d'erreur proprement dite. Toute vérité peut cesser d'être; une erreur revêtira peut-être un jour les caractères de la vérité. En somme, l'évolutionnisme usera à son avantage de la philosophie kantienne, et, comme il est tellement à la mode que ceux qui refusent de se courber sous son joug tyrannique sont rares, les partisans si nombreux du criticisme l'accueilleront comme un allié puissant. Le subjectivisme de la connaissance à la base de la psychologie, l'hypothèse audacieuse d'une évolution universelle et perpétuelle, conception suggérée par l'étude des sciences de la nature, mais élevé à la hauteur d'un principe métaphysique, voilà de toute évidence les deux solutions du problème de la certitude entre lesquelles nos contemporains se partagent, ou que souvent ils combinent l'une avec l'autre.

Beaucoup d'entr'eux cherchent, non pas à sauver la raison pure du discrédit jeté sur elle, mais à la remplacer. L'homme ne peut, en effet, se passer de principes. Si la spéculation est convaincue d'incapacité radicale, il faut que d'autres puissances lui permettent de fonder une philosophie. De là les nombreux systèmes qui ont joui, ces derniers temps d'une grande faveur. Tous unis par une égale défiance pour l'intellectualisme des anciens âges, ils essaient d'atteindre la vérité ou plutôt la réalité extérieure au moi, à l'aide de forces distinctes de l'entendement. Ils s'efforcent de découvrir dans le travail de la connaissance des éléments d'ordre instinctif, émotif ou volon-

taire par lesquels l'homme appréhende sûrement l'être et en pénètre les profondeurs. Philosophie de la croyance ou de la volonté, de l'intuition et du sentiment, ces diverses interprétations des faits les plus élémentaires de la vie psychologique n'ont obtenu une place dans l'histoire de la pensée, qu'à cause de l'antipathie en quelque sorte incurable de l'âme moderne pour ce qu'elle appelle avec dédain un dogmatisme suranné. Le scepticisme a été pendant longtemps une habitude plus ou moins inconsciente, ou bien une attitude commode, voire même un jeu attrayant pour la vanité et la légèreté de causeurs élégants et d'écrivains superficiels. Kant a su lui donner une forme scientifique; grâce à lui, la négation est devenue une doctrine positive, désormais si difficile à démolir que les intelligences contaminées par elle ne peuvent plus respirer en dehors de l'atmosphère qu'elle a créée.

Il convient d'ajouter à cet exposé une remarque dont l'importance n'échappera à personne. Quoiqu'il ait ébranlé plus qu'aucun de ses prédécesseurs les fondements de la connaissance, Kant a nécessairement développé la tendance de notre siecle à exalter et glorifier l'unique Dieu devant lequel les modernes consentent à s'incliner : la nature. Nous montrerons bientôt comment la critique de la raison pratique aboutit au naturalisme pur et simple; contentons-nous en ce moment de nous maintenir dans les régions de la spéculation. On se défend beaucoup, aujourd'hui, de tout intellectualisme, c'est entendu, mais il semble acquis à la pensée que rien, dans les sphères de l'idéal, ne dépasse l'homme, puisque l'infini n'est qu'une conception de la raison. D'autre part, si tout est relatif, si le moi est l'un des termes du rapport et le seul que nous ayons le privilège de connaître, la vérité ne peut pas être autre chose qu'un produit de notre intelligence. L'homme ne perçoit pas la vérité, il la fait, il ne voit du monde que ce qu'il y met, en vertu des lois de son organisation mentale. Ainsi donc, au lieu d'être dominé par l'être extérieur à son moi, il est le souverain, j'oserai dire le créateur de l'univers. Qu'est-ce que la science ? la soumission sans cesse plus étroite des phénomènes à l'activité de la réflexion (1); qu'est-ce que la philosophie ? le développement de notre pouvoir de ramener nos multiples concepts à l'unité. Dieu lui-même n'est plus que l'idée la plus parfaite, l'œuvre suprême de la vie intérieure de l'esprit. Sans nous, il n'existerait pas, car c'est en prenant pleine conscience de nous-mêmes que nous voyons le rapport qui rattache toutes

(1) « Ce n'est que notre propre esprit que nous étudions dans toutes les sciences, et non les objets. » Kant, *Préface de la critique de la raison pure.*

les catégories et tous les jugements à un principe premier, comme aboutissent à la clef de voûte les arceaux variés d'un édifice; seulement ce principe premier n'existe que dans notre esprit et la science démontre ou suppose qu'il est absent de l'ordre réel.

Il n'est pas plus difficile de retrouver l'empreinte des doctrines kantiennes sur la philosophie morale du temps présent que sur nos conceptions métaphysiques.

Par une inconséquence trop apparente pour n'avoir pas été maintes fois signalée, Kant croyait ouvrir, dans sa critique de la raison pratique, une voie qui conduirait sûrement l'homme à la conquête de la vérité. Il se trompait; habile dans l'art de détruire, il a échoué dans ses efforts — efforts prodigieux, il faut le reconnaître — pour fonder sur la morale séparée de la raison pure, les grandes thèses spiritualistes dont vit l'humanité.

Il fait de la liberté l'un des principes de l'éthique nouvelle, mais cette liberté, essentielle à la notion de droit et de devoir, il l'exclut de la série des phénomènes que le déterminisme le plus rigide enchaîne, selon lui, les uns aux autres, et la relègue dans le monde des noumènes, c'est-à-dire en dehors de l'espace et du temps. L'antinomie entre la nécessité et la liberté aurait exigé une autre solution. Sans doute la plupart des modernes ont rejeté celle que leur proposait Kant, mais de sa critique ils ont conservé longtemps et beaucoup conservent encore la théorie déterministe, avec toutes ses conséquences. De nos jours, une école formée sous l'inspiration de maîtres illustres, a cherché à rétablir dans ses anciens privilèges la doctrine de la liberté psychologique, dont auparavant il était généralement admis qu'aucun philosophe ou savant ne pouvait prononcer le nom. Cette réaction a-t-elle réussi ? Il est bien à craindre qu'elle ait simplement affaibli certains arguments des mécanistes. Dans la liberté telle que la définit M. Bergson, est-il possible, en effet, de saluer cette belle puissance de l'âme qui prend en elle-même ses décisions et considère son indépendance comme une raison suffisante des actes qu'elle pose ? Ce serait par trop difficile. Nul, à l'exception des philosophes catholiques, n'a réfuté d'une manière décisive le déterminisme de Kant et de ses disciples. Le bon sens ne consentira jamais à confondre l'élan spontané avec le libre arbitre.

Ainsi, le déterminisme restera l'un des systèmes caractéristiques de la philosophie rationaliste, en un siècle qui a inscrit à la première page de ses revendications, comme le plus essentiel des droits de l'homme, le principe de la liberté de penser. Les adversaires de la liberté intérieure, de celle qui est la condition *sine qua non* de toutes les autres espèces d'indépendance, pro-

noncent souvent, et sur le ton du plus profond respect, un certain nombre de mots très nobles et très solennels : dignité et autonomie de la personne, souveraineté de la conscience, aptitude suffisante de la volonté à remplir tous les préceptes de la loi morale. C'est sur les idées exprimées par ces formules que les maîtres contemporains veulent fonder l'éducation des générations nouvelles, même des enfants du peuple. Personne, j'en conviens, ne les répète avec plus d'insistance ni de conviction que les directeurs des revues et des écoles spéciales où les instituteurs et les institutrices puisent les principes de leur pédagogie. Ils sont écrits en grosses lettres dans les manuels par lesquels on prétend remplacer le catéchisme catholique, car les primaires qui n'ont pas la permission de parler de Dieu, doivent apprendre aux petits paysans de dix ou douze ans que l'homme n'a besoin que de sa propre valeur pour découvrir les règles du devoir et les mettre constamment en pratique. Comment ne pas entendre, à travers cet enseignement factice et livresque, l'écho des dissertations de Kant sur la personne humaine : fin en soi, puissance capable de satisfaire par elle-même aux obligations, quelles qu'elles soient d'ailleurs, dont elle a constaté la légitimité ? Le philosophe, il est vrai, combattait à l'avance les théories de la morale indépendante, puisque la nécessité d'un législateur suprême et d'un juge rétablissant au delà de la terre l'harmonie entre le mérite et le bonheur, l'amenait à l'affirmation catégorique de l'existence de Dieu. Seulement le phénomène signalé tout à l'heure reparaît ici. Les contradictions de Kant étant manifestes, les modernes ont conservé les parties subjectives du système, en morale comme en spéculation, et rejeté les arguments qui rendaient à Dieu sa place dans le monde de la pensée (1). De même, ils avaient opté pour le déterminisme phénoménal contre la liberté intelligible. La doctrine de la personnalité subsiste dans leurs ouvrages, mais sans qu'il soit possible de lui donner un fondement quelque peu solide et d'élever autour d'elle d'autres défenses qu'un verbalisme pédant.

Nous ne croyons pas excessif d'attribuer encore à la domination des idées kantiennes une des erreurs, on pourrait dire une des superstitions les plus répandues aujourd'hui chez les esprits cultivés : le respect excessif de la légalité. S'inscrivant en faux contre l'opinion universelle, Kant enseigna qu'un acte oblige, non à cause non de son caractère moral, mais qu'il est bon parce qu'il est obligatoire. La logique de ses déductions l'avait amené à ce paradoxe étrange. Certes, la morale

(1) Et encore cette démonstration aboutit-elle à un acte de foi plutôt qu'à une certitude rationnelle. Kant, *Critique du jugement*, § 90.

qu'il recommande se distingue par une élévation admirable et une austérité stoïcienne, donc exagérée. Le principe si connu et tant vanté : « Ne fais rien qui ne puisse devenir une règle universelle de conduite », mérite de grands éloges, et d'autres tous semblables témoignent des hautes préoccupations de conscience qui dirigeaient l'auteur du criticisme. Il serait pourtant difficile de concilier ces belles maximes avec l'idée que l'obligation détermine seule la valeur morale d'un acte. Si ma conscience, sous l'empire de raisonnements ou d'impressions qui la trompent, me représente la vengeance comme une nécessité à laquelle je ne peux échapper, les représailles dont j'userai deviendront-elles par le fait honnêtes et louables ? Si, dans l'ordre politique ou social, il suffit d'une loi édictée par le pouvoir compétent pour justifier toutes les dispositions qu'elle contient, nul espoir ne me restera, à certains jours douloureux, devant les abus du despotisme et les violences de la force brutale. Un gouvernement et des Chambres ne sauraient créer, en vertu de leur seule légitimité, la distinction entre le bien et le mal. Les partisans trop nombreux parmi nous de la soumission quand même à la loi, ne sont-ils pas les victimes de la longue et quasi universelle domination de Kant sur la pensée contemporaine, notamment sur la pensée française ?

Nous n'avons rien dit qui ne fût incontestable et facile d'ailleurs à vérifier. On nous objectera peut-être que le subjectivisme est la suite naturelle du mouvement rationaliste inauguré par Descartes. Cette affirmation fort juste n'a rien qui puisse nous émouvoir. Elle nous servira simplement à mettre les esprits en garde contre la philosophie séparée, quelque forme qu'elle affecte. Si Descartes explique Kant, celui-ci a pris la place de son ancêtre, il l'a dépassé et même à peu près évincé de la société moderne. Il reste donc vrai que tous, hier, nous étions imprégnés, jusqu'à la moëlle des os, des doctrines subjectivistes dont l'interprète le plus autorisé est l'homme de génie que l'on appelle le philosophe de Kœnigsberg. La question est de savoir quelle attitude devra prendre la civilisation française et latine après la guerre, si elle consentira à s'inféoder encore, sur le terrain des principes, au système qui a régné sur elle pendant une trop longue période d'admiration inconsidérée pour la culture allemande.

II

Il serait impossible d'esquisser ici une réfutation directe du subjectivisme. Nous voudrions uniquement montrer que ses conséquences logiques sont pour nous autant de motifs de rom-

pre avec lui. Plusieurs d'entre elles équivalent à de véritables désastres, toutes établissent clairement la nécessité d'un retour aux principes d'une métaphysique objective. Voici d'abord celles que l'histoire contemporaine de l'Allemagne nous révèle. Rien de plus naturel ni de plus suggestif que d'examiner l'évolution de ce système dans le pays où il est né.

« Ce n'est point à tort, écrit un professeur à la Sorbonne, M. Henri Lichtenberger, que les historiens de la pensée allemande s'accordent aujourd'hui en général pour voir en Kant le plus grand représentant moderne de la Réforme, le philosophe par excellence du Protestantisme » (1). Ce jugement, énoncé dans un ouvrage antérieur à la guerre actuelle, ne prête sous aucun rapport à la discussion. Les faits le justifient d'eux-mêmes. Des ressemblances frappantes existent entre l'enseignement de Luther et celui de Kant. L'un et l'autre se défient de la raison pure qui, suivant le fondateur du Protestantisme, est incapable d'atteindre la vérité: l'un et l'autre font dépendre la vie pratique d'une certitude imposée par la conscience morale, acte de foi pure selon Luther, adhésion ou probablement croyance à la loi de l'impératif catégorique pour Kant; tous les deux nient l'autorité d'une révélation extérieure à l'homme et éliminent tout intermédiaire possible entre l'âme et Dieu. Le subjectivisme est en germe dans le dogmatisme de Luther; mais pour que la théologie nouvelle atteignit son maximum de développement logique, il lui fallait le concours d'un philosophe puissant. Luther a été l'un des inspirateurs de Kant; celui-ci a su dégager la pensée du maître des hésitations et des contradictions inévitables aux premiers jours. Le criticisme offre aux regards l'ampleur, la régularité et l'harmonie des plus belles construction humaines. La doctrine théologique du libre examen ne pouvait trouver en philosophie un plus remarquable interprète.

Aussi le succès du système fût-il grand auprès des chefs modernes de la réforme, dans les pays d'Outre-Rhin surtout. Un seul exemple suffira. « Schleiermacher règne, dit M. Georges Goyau, depuis près de cent ans sur le protestantisme allemand. Ses spéculations ont formé beaucoup d'esprits, ses méditations plus de consciences encore, ceux qu'effraie son panthéisme sont captivés par son esprit religieux; si l'on ne suit pas ses déductions, l'on s'incline devant ses intentions » (2). Or cet oracle, « cet homme de haute et grave piété, en qui on entrevoit une

(1) *L'Allemagne moderne, son évolution*, p. 263.
(2) *L'Allemagne religieuse. — Le Protestantisme*, p. 76.

façon de prophète » (1), est un admirateur passionné de Kant. Il en étudie avec ardeur les ouvrages, il va le visiter à Kœnigsberg (2). Sans doute il réduit la religion au sentiment plus ou moins vague du divin, disons plus exactement à l'impression d'un idéal expérimenté, vécu en quelque sorte et non connu; mais cette conception n'a-t-elle pas pour cause directe l'irrémédiable discrédit de la spéculation pure ? Kant affirme que « dans le fait de la conscience du devoir qui domine notre activité, nous possédons une certitude aussi complète, aussi absolue — plus absolue même — que la certitude rationnelle ».(3) Contradiction, avons-nous déjà observé, car si le critérium de l'évidence intime ne légitime ni la perception extérieure, ni les données premières de l'intelligence, il n'est pas admissible qu'il ait une valeur objective dans l'ordre moral. Au fond, la logique exigerait ici de mettre la croyance, une croyance instinctive et par conséquent un sentiment et non pas un phénomène de connaissance, à la base de notre vie morale, et d'y ramener dès lors tous les phénomènes religieux.

Le Kantisme devait servir d'autant mieux la cause protestante que celle-ci, aux yeux des dirigeants de la philosophie allemande se confondait avec les intérêts germaniques. Quoiqu'en disent certains calvinistes français dont l'indignation patriotique mérite à coup sûr un sincère respect, l'auteur d'un nouvel ouvrage sur la religion, M. Pfeilschifter cite à propos ces paroles caractéristiqes d'un pasteur luthérien : Si le mot de protestantisme est étranger à la langue des allemands, « la chose leur est chère à tous. C'est une chose qui n'est point le privilège de l'Eglise évangélique, mais vit en tout cœur vraiment allemand. Son plus grand prophète fut Kant avec sa devise d'airain : tu peux car tu dois ! Partout où un homme se consacre purement et librement à son devoir, de sorte que sa conscience y applaudisse, là est le protestantisme. Elle est protestante la conduite magnifique de notre état-major que nous admirions au jour de la mobilisation et qui nous émeut à chaque bulletin de victoire. Elle est protestante la fière attitude de notre peuple dans cette crise où son existence est mise en péril, il est protestant l'esprit de notre armée. Attachons-nous donc à rester protestants jusqu'aux moëlles. Tous les cultes, toutes les églises des confessions diverses qui sont chez nous, n'ont de valeur que dans la mesure où elles aident

(1) *L'Allemagne religieuse. — Le Protestantisme.* pag. 77.

(2) *Dictionnaire de Théologie catholique.* Art. *Expérience religieuse*, col. 1798.

(3) Henri Lichtenberger, *op. cit.*, p. 260-261.

notre peuple à remplir sa tâche historique» (1). M. Goyau avait donc mille fois raison de récemment écrire pour répondre aux griefs d'un pasteur français : « Une doctrine existe en Allemagne d'après laquelle les intérêts du protestantisme et du germanisme sont solidaires. J'ai noté ce fait et j'ai prétendu mettre en lumière, non pas la vérité (je le dis expressément), mais l'efficacité de cette doctrine » (2). Ce qui est certain en tous les cas, c'est que beaucoup d'esprits cultivés estiment que la foi protestante et le Kantisme s'accordent assez bien avec le génie de l'Allemagne, pour qu'il y ait une raison suffisante et même pressante de les proposer l'un à l'autre et l'un avec l'autre à l'attention la plus sympahique et presque exclusive de la pensée teutonne.

Kant a donc beaucoup aidé au progrès du libéralisme religieux, c'est-à-dire de ce protestantisme qui se dégage de plus en plus des précisions dogmatiques. Ses doctrines ont projeté plus loin encore leurs rayons; elles se sont insinuées presque tout de suite, mais surtout après le Concile du Vatican, jusque dans des milieux catholiques. Les essais apologétiques de Hermès, dont les principaux ouvrages paraissaient en 1805, 1825 et 1829, et de Guenther vers 1850, quoique nettement intellectualistes, témoignent au moins d'une grande admiration pour Kant. Des savants comme Dœllinger professent une telle confiance dans les qualités de la race allemande, les supériorités de l'esprit allemand, les destinées réservées aux systèmes issus directement de la spéculation allemande, qu'on ne peut s'étonner du crédit obtenu par les conceptions subjectivistes, c'est-à-dire les idées du plus profond philosophe de l'Allemagne moderne, chez un trop grand nombre des amis ou des disciples de l'illustre théologien. Selon Dœllinger, « c'était la science germanique et elle seule qui offrait à l'Eglise une *façon scientifique de prendre conscience d'elle-même, de son passé, de son présent et de son avenir, de sa substance doctrinale, de sa constitution et de ses règles de vie;* l'Allemagne cultivait et développait sous le nom de théologie, la conscience scientifique de l'Eglise » (3). Quarante-cinq ans après le discours de l'homme qui devait se séparer de la vraie foi, après en avoir été longtemps le docteur le plus autorisé dans toute l'Allemagne, Pie X condamnait, sous la qualification générale de modernisme, ce prétendu développement de la conscience scientifique de l'Eglise.

(1) *Religion und Religionen in Weltkrieg*, Fribourg en Brisgau, 1915, p. 87.

(2) *Revue Chrétienne*, septembre 1915, p. 375.

(3) *Discours prononcé au Congrès de Munich*, septembre-octobre 1862. G. Goyau, *op. cit.* p. 258.

Le modernisme cessera peut-être de porter ce nom lorsque le cours du temps l'aura vieilli. Il est probable qu'on l'appellera alors le *subjectivisme religieux*. S'il fallait, en effet, le définir par quelques mots, malgré la multiplicité des erreurs qu'il embrasse, nous dirions volontiers de lui qu'il est un immense effort pour expliquer les croyances catholiques par l'unique travail de la pensée humaine. Nos dogmes d'abord, puis toute l'Eglise avec sa théologie et sa philosophie, avec son exégèse, sa liturgie, ses règles de vie pratique, avec ses institutions doctrinales et sociales, enfin son histoire tout entière, ne sont que le résultat d'une élaboration lente et progressive, dont certains faits ont fourni l'occasion et le point de départ, dont le but est de satisfaire les attraits religieux, c'est-à-dire le besoin d'idéal qui subsiste au plus profond de nos puissances intellectuelles et morales. Il n'y a pas de phénomène en dehors de ceux que l'expérience naturelle perçoit, pas d'autre révélation que les enseignements de l'esprit ou de la conscience, pas de religion possible, si l'on ne désigne point par ce mot l'ascension de nos facultés normales vers une compréhension toujours plus parfaite des choses et une vertu plus conforme à la raison. Le moderniste conserve nos dogmes, mais les dépouillant de leur contenu, il ne leur accorde qu'une valeur symbolique, une signification qui varie suivant les phases de notre évolution intellectuelle. Il vénère la Bible, mais il l'interprète suivant les règles auxquelles il soumet toutes les traditions orales ou écrites. L'importance qu'il attache aux faits semble n'avoir pas de limites, mais l'histoire obéit, selon ses dires, à des lois qui ne permettent de glisser aucune intervention surnaturelle dans la trame des événements. Pie X n'exagérait pas quand il disait que le modernisme était le rendez-vous de toutes les hérésies.

L'analyse qui a été souvent mise sous nos yeux de ce système aux aspects si variés, quoique régi, somme toute, par une réelle unité, permet de le rattacher encore plus directement au criticisme qu'aux autres écoles de philosophie allemande. L'Encyclique *Pascendi* place à sa base, et d'une manière très juste, trois systèmes philosophiques : l'*agnosticisme*, l'*immanentisme* et l'*évolutionnisme*. Le premier appartient en commun à Kant et aux positivistes, mais nous l'avons montré plus haut, nul ne lui a donné plus de relief, d'éclat, de puissance, que le critique de la raison pure. Le second, qui est l'immanentisme, a de très intimes affinités avec les principes agnostiques, car si l'homme ne peut connaître que lui-même, la foi est simplement un acte de volonté, sans rapport avec les phénomènes de la connaissance, à moins qu'elle ne soit une conception, soumise comme les autres, aux lois subjectives de la raison, en deux mots, un produit de notre activité propre, immanente à notre moi. Quant

au troisième, l'évolutionnisme, nous avons reconnu les sympathies naturelles qui l'unissent aux négations de Kant. L'explication subjective de la vie intellectuelle corrobore celle que l'évolutionnisme s'arroge le droit de donner de toutes choses; à son tour, la doctrine de l'évolution universelle vient en aide aux arguments sophistiques de l'agnosticisme. Entre les trois hypothèses que nous venons d'énumérer, l'accord est donc facile, et de cette harmonie si naturelle résulte ce que nous avons appelé l'unité réelle, bien que peu apparente au premier regard, du modernisme, la plus formidable entreprise de destruction dont l'Eglise catholique ait été l'objet, depuis l'hérésie arienne et la réforme protestante.

Convient-il, pour achever ce tableau, de relier les principes du pangermanisme, auxquels nous devons la guerre présente, au subjectivisme de Kant ? Deux idées résument le système de philosophie politique officiellement professée en Allemagne : le droit supérieur de la race allemande à dominer le reste du monde, et la glorification de la force. Cherchons à déterminer l'origine de l'une et de l'autre.

Le tempérament germanique est par certains côtés d'un réalisme qui engendre aisément la grossièreté. L'influence prussienne n'avait fait que croître en Allemagne depuis le grand Frédéric, le temps de l'époque napoléonienne excepté; elle y est devenue prépondérante, même exclusive, à partir de 1866 et surtout du rétablissement de l'empire. Le militarisme de la Prusse, son esprit d'organisation, ses procédés centralisateurs se sont imposés à l'Allemagne tout entière, y développant avec rapidité et dans d'énormes proportions, des aptitudes incontestables à la vie pratique. De là un essor extraordinaire du commerce et de l'industrie, cette politique de colonisation antipathique pourtant à Bismarck, mais dont les résultats grandissent sans cesse, enfin le perfectionnement d'une armée cent fois mieux préparée que ses rivales à la guerre scientifique du XXe siècle. Fiers de leur prospérité croissante, les sujets de Guillaume II, dans toutes les régions de l'empire, se sont si étroitement attachés au régime nouveau qu'ils le regardent comme la condition essentielle de la grandeur de leur patrie. Ils se sentent forts, ils ont confiance dans leur supériorité militaire et dans l'ordre qu'ils savent mettre en toutes choses; rien ne leur est donc plus facile que de conclure de faits indéniables à leur soi-disant mission de nation élue et au droit qu'ils s'attribuent de régner sur les autres peuples.

Mais l'Allemand n'a pas moins d'attrait pour les spéculations métaphysiques et mystiques que pour la réalité brutale. Son âme est faite de contrastes, on pourrait dire de contradic-

tions. Mis au service d'appétits qu'entretient une orgueilleuse arrogance et puissament aidé à son tour par des habitudes universelles de travail discipliné, l'idéalisme philosophique, loin d'être une lumière et une règle, est devenu simplement un moyen de donner à la mégalomanie et à l'ambition nationale de nos ennemis l'apparence d'une doctrine rationnelle. Les professeurs de l'Institut catholique de Paris, dans leur réponse au fameux manifeste des quatre-vingt-treize intellectuels d'outre-Rhin, ont très nettement décrit les défauts de cet idéalisme transcendental : il dédaigne *les données du sens commun, il établit des cloisons étanches entre le monde des phénomènes et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale et de la religion.* Ne peut-on pas dire en conséquence qu'il « a préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d'hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s'élever au-dessus des règles communes ou de les faire plier à leur fantaisie ? » (1)

Les principaux docteurs de la fantaisie allemande s'appellent, sans doute, Fichte, Hégel, Nietzsche. Il y en a encore d'autres. Mais on s'en souvient, leur philosophie, ou bien découle de celle de Kant comme un effet de sa cause, ou bien s'explique par elle. Le subjectivisme a seul rendu possible leurs excès, en particulier ceux des théories évolutionnistes sur la lutte pour la vie. Comme l'observent avec beaucoup de justesse les signataires du document que nous venons de citer, entre la négation de toute valeur objective de la sensation ou de la pensée et l'idée de l'indépendance absolue de l'esprit, il n'y a qu'une faible distance. Puisque le moi fait la vérité au lieu de la percevoir, rien ne l'oblige à compter sur d'autres énergies que les siennes. Le peuple qui a découvert de tels principes n'est-il pas nécessairement au-dessus de tous les autres ? Le moi créateur de ses propres conceptions, c'est le moi allemand; donc toutes les supériorités lui appartiennent et partant tous les privilèges. Le droit est-il autre chose que l'épanouissement de sa force ? De ce droit l'Etat a la garde et l'interprétation, Etat puissammnt hiérarchisé et organisé. Il a mission de conduire le peuple à toutes les conquêtes, car au peuple élu de Dieu, « rien n'est interdit de ce qui peut l'aider à assurer sa domination. Qu'on ne lui parle pas d'un droit irrévocable ! Le droit est ce qui est écrit dans un traité. Un traité est ce qui enregistre la volonté du vainqueur, c'est-à-dire la direction actuelle de sa force : donc, la force et le droit sont la même chose; et s'il plaît à la force de

(1) *La guerre allemande et le catholicisme*, p. 284.

prendre une direction nouvelle, l'ancien droit devient de l'histoire ancienne, le traité qui le consacrait n'est plus qu'un chiffon de papier » (1).

La rigueur ne manque pas à des raisonnements de cette sorte. Du point de départ au dernier sophisme, l'enchaînement est facile à reconnaître ou, si vous le préférez, la pente était si rapide que la logique des disciples et des successeurs de Kant devait la descendre rapidement. Il serait exagéré de dire que tout le monde admet, en Allemagne, de semblables théories. « Il y a, remarque Mgr Chapon, la foule des illusionnés et des inconséquents dont la foi chrétienne, sincère et parfois ardente, réprouve implicitement et même explicitement les erreurs dont elle subit ou accepte d'ailleurs les conséquences avec le système qu'elles ont enfanté : ainsi s'explique l'alliance des catholiques avec les fauteurs les plus avancés du pangermanisme et parfois l'identité de leur langage violent et sanguinaire. Mais quelle que soit la manière dont les uns et les autres s'accommodent de la doctrine devenue officielle et nationale, le fait est qu'ils s'en accommodent » (2) A cette alliance tantôt consentie, tantôt à demi involontaire, ajoutez celle de l'esprit mystique avec le réalisme de l'âme teutonne; rappelez-vous que l'habitude de l'ordre dans la vie civile et dans l'armée, l'ensemble d'idées et de dispositions que l'on appelle le militarisme sont des éléments d'orgueil national, et vous n'aurez plus à chercher les causes de l'état psychologique dans lequel se trouve le peuple allemand; la direction de sa conscience et de son activité vous paraîtront faciles à comprendre.

M. Bergson croit qu'en Allemagne la philosophie a été *simplement* la *transposition intellectuelle de la brutalité des appétits et des vices de la race.* « Il en est ainsi généralement, dit-il, des doctrines par lesquelles les peuples ou les individus expliquent ce qu'ils sont et ce qu'ils font. L'Allemagne n'eût-elle pas trouvé chez elle la philosophie qu'il lui fallait, elle se la fût procurée à l'étranger » (3). C'est possible, cependant l'influence des idées sur les faits ne peut être mise en doute par aucun observateur éclairé des choses germaniques. Le Kantisme a été l'un des éducateurs responsables de la mentalité allemande au temps présent.

En résumé, dans son propre pays, la philosophie critique a partout commencé ou continué le travail de destruction intellectuelle dont il est impossible de contester les pernicieux effets.

(1) H. Bergson, *La signification de la guerre.* Discours prononcé à l'Académie des sciences morales et politiques, le 12 décembre 1914, p. 15.

(2) *L'Allemagne et les Alliés devant la conscience chrétienne. La France et l'Allemagne devant la doctrine chrétienne*, p. 4.

(3) H. Bergson, *op. cit.*, p. 26.

Par elle, la doctrine de l'Eglise luthérienne s'est facilement transformée en symbolisme tantôt rationaliste et tantôt sentimental; par elle, le modernisme, œuvre plus radicale encore de négation, a ébranlé toute foi religieuse; par elle, les systèmes qui déifient la force jusqu'à en faire la justification la plus éclatante du droit, ont pu séduire un grand nombre d'esprits, sans se heurter à une résistance tant soit peu énergique. L'Allemagne contemporaine ne se trompe pas, lorsqu'elle se glorifie d'être la fille de Kant.

III

Examinons maintenant, l'œuvre opérée en France, ou plutôt dans le reste du monde où l'on pense, par le criticisme. Ce qu'il importe de constater, en premier lieu, c'est que cette œuvre, au point de vue spéculatif, est surtout négative. L'adhésion complète et souvent enthousiaste qu'un grand nombre de nos penseurs ont donnée aux sophismes de Kant, a été féconde en ruines, sans rien fonder de solide. On n'accepte plus l'autorité de la raison, aucun critérium de certitude ne reste intact. Quelle construction métaphysique s'élèvera jamais sur le scepticisme ?

Trois systèmes pouvaient se présenter comme les héritiers du subjectivisme; nous les avons vu grandir parmi nous, mais pas plus que la doctrine qui avait préparé leur terrain d'éclosion, ils n'ont fait progresser la spéculation française : les lecteurs ont nommé le positivisme, le panthéisme ou monisme et le phénoménisme. Du premier nous avons suffisamment parlé; ses principes agnostiques interdisent l'étude des substances et des causes. Et il s'est évidemment proposé d'exiler la métaphysique au pays des chimères. Le second, nous en avons déjà montré les rapports d'origine avec la philosophie critique, n'est que la forme moderne du vieux panthéisme. Qu'il soit le fruit de l'idéalisme ou qu'il réduise toutes choses à la matière, qu'il fasse ou non état de l'hypothèse de l'évolution, il aboutit toujours au même résultat, ou plutôt aux mêmes désastres, puisqu'il confond les unes avec les autres les choses que la droite raison estime les plus opposées, les plus irréductibles : les sens et l'esprit, le contingent et le nécessaire, le fini et l'infini. Le monisme sait captiver des intelligences raffinées que les contradictions attirent plus qu'elles ne les étonnent, ou qui se plaisent aux hypothèses grandioses, il blesse trop rudement les notions fondamentales du bon sens pour rayonner au delà des limites d'une étroite enceinte. Syncrétisme où s'amalgament sans se fondre dans l'unité harmonieuse qui est le signe de la vérité, les antinomies les plus choquantes, on pourrait le définir un amas de paradoxes à l'usage d'esprits blasés, toujours en

quête d'interprétations nouvelles des faits, mais incapable de sortir du cercle étroit où les erreurs les plus évidentes s'enchaînent logiquement. Il ne pénétrera jamais dans les régions populaires, mais il en forme ou déforme depuis de longues années déjà les principaux maîtres qui le prennent pour une découverte de la science contemporaine.

Le phénoménisme n'est pas nouveau non plus; Hume au XVIIIe siècle, Taine au XIXe, Renouvier jusqu'au XXe, l'ont enseigné avec éclat; n'est-il pas le fond même, s'il n'est pas étrange d'appliquer cette expression au système du devenir, des exposés séduisants auxquels certaines thèses fort intéressantes et surtout le talent prestigieux de M. Henri Bergson ajoutent tant de charmes ? Celui-ci entend bien que par l'intuition l'homme peut atteindre le réel posé en dehors de lui. « Toute la philosophie moderne, dit-il quelque part, s'était enfermée dans l'étude du sujet pensant, sans pouvoir en sortir, comme dans un trou où l'on étouffe ». Mais l'objet dont il parle est « une continuité de durée avec laquelle nous sommes mis en contact et que nous devons essayer de suivre, soit vers le bas, soit vers le haut » (1). Continuité de durée, en d'autres termes, succession, mouvement de phénomènes que ne relie aucun support permanent : voilà bien le phénoménisme. Or, quoiqu'on le nie, ce système, lui aussi inaccessible à la raison commune, ne parvient pas à se déprendre de l'étreinte subjectiviste. L'objet dont parle M. Bergson, ce ne sont que des images, images que la mémoire déroule au regard de l'esprit, et par conséquent c'est en nous que le réel prend conscience, en nous qu'il devient ce qu'il est.

Depuis l'invasion du Kantisme en France, la philosophie — la philosophie non catholique — n'a su produire que les conceptions positivistes, monistes ou phénoménistes. Nous ne voulons rien exagérer, notre devoir est de rendre à chacun la justice qui lui est due, motif de plus pour déclarer à la lumière des faits que nous ne nous trompions pas en affirmant que l'œuvre du criticisme, dans notre pays et ailleurs, du reste, avait été, au point de vue spéculatif, purement négative. L'élan de la pensée française et humaine s'est arrêté !

Elle aurait pu s'élever très haut. Les progrès scientifiques lui fournissent une occasion continuelle d'appuyer ses investigations sur une base aussi solide que large. Mais égarée dans le dédale d'analyses sans issue, elle a oublié qu'elle avait des ailes; tout au moins ses ailes n'ont pu se déployer. « Ce nous est une profonde douleur, écrivait Léon XIII, que depuis quelques années des catholiques aient pu se mettre à la remorque d'une

(1) *Introduction à la métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1913, p. 24-26.)

Par elle, la doctrine de l'Eglise luthérienne s'est facilement transformée en symbolisme tantôt rationaliste et tantôt sentimental; par elle, le modernisme, œuvre plus radicale encore de négation, a ébranlé toute foi religieuse; par elle, les systèmes qui déifient la force jusqu'à en faire la justification la plus éclatante du droit, ont pu séduire un grand nombre d'esprits, sans se heurter à une résistance tant soit peu énergique. L'Allemagne contemporaine ne se trompe pas, lorsqu'elle se glorifie d'être la fille de Kant.

III

Examinons maintenant, l'œuvre opérée en France, ou plutôt dans le reste du monde où l'on pense, par le criticisme. Ce qu'il importe de constater, en premier lieu, c'est que cette œuvre, au point de vue spéculatif, est surtout négative. L'adhésion complète et souvent enthousiaste qu'un grand nombre de nos penseurs ont donnée aux sophismes de Kant, a été féconde en ruines, sans rien fonder de solide. On n'accepte plus l'autorité de la raison, aucun critérium de certitude ne reste intact. Quelle construction métaphysique s'élèvera jamais sur le scepticisme ?

Trois systèmes pouvaient se présenter comme les héritiers du subjectivisme; nous les avons vu grandir parmi nous, mais pas plus que la doctrine qui avait préparé leur terrain d'éclosion, ils n'ont fait progresser la spéculation française : les lecteurs ont nommé le positivisme, le panthéisme ou monisme et le phénoménisme. Du premier nous avons suffisamment parlé; ses principes agnostiques interdisent l'étude des substances et des causes. Et il s'est évidemment proposé d'exiler la métaphysique au pays des chimères. Le second, nous en avons déjà montré les rapports d'origine avec la philosophie critique, n'est que la forme moderne du vieux panthéisme. Qu'il soit le fruit de l'idéalisme ou qu'il réduise toutes choses à la matière, qu'il fasse ou non état de l'hypothèse de l'évolution, il aboutit toujours au même résultat, ou plutôt aux mêmes désastres, puisqu'il confond les unes avec les autres les choses que la droite raison estime les plus opposées, les plus irréductibles : les sens et l'esprit, le contingent et le nécessaire, le fini et l'infini. Le monisme sait captiver des intelligences raffinées que les contradictions attirent plus qu'elles ne les étonnent, ou qui se plaisent aux hypothèses grandioses, il blesse trop rudement les notions fondamentales du bon sens pour rayonner au delà des limites d'une étroite enceinte. Syncrétisme où s'amalgament sans se fondre dans l'unité harmonieuse qui est le signe de la vérité, les antinomies les plus choquantes, on pourrait le définir un amas de paradoxes à l'usage d'esprits blasés, toujours en

quête d'interprétations nouvelles des faits, mais incapable de sortir du cercle étroit où les erreurs les plus évidentes s'enchaînent logiquement. Il ne pénétrera jamais dans les régions populaires, mais il en forme ou déforme depuis de longues années déjà les principaux maîtres qui le prennent pour une découverte de la science contemporaine.

Le phénoménisme n'est pas nouveau non plus; Hume au XVIIIe siècle, Taine au XIXe, Renouvier jusqu'au XXe, l'ont enseigné avec éclat; n'est-il pas le fond même, s'il n'est pas étrange d'appliquer cette expression au système du devenir, des exposés séduisants auxquels certaines thèses fort intéressantes et surtout le talent prestigieux de M. Henri Bergson ajoutent tant de charmes ? Celui-ci entend bien que par l'intuition l'homme peut atteindre le réel posé en dehors de lui. « Toute la philosophie moderne, dit-il quelque part, s'était enfermée dans l'étude du sujet pensant, sans pouvoir en sortir, comme dans un trou où l'on étouffe ». Mais l'objet dont il parle est « une continuité de durée avec laquelle nous sommes mis en contact et que nous devons essayer de suivre, soit vers le bas, soit vers le haut » (1). Continuité de durée, en d'autres termes, succession, mouvement de phénomènes que ne relie aucun support permanent : voilà bien le phénoménisme. Or, quoiqu'on le nie, ce système, lui aussi inaccessible à la raison commune, ne parvient pas à se déprendre de l'étreinte subjectiviste. L'objet dont parle M. Bergson, ce ne sont que des images, images que la mémoire déroule au regard de l'esprit, et par conséquent c'est en nous que le réel prend conscience, en nous qu'il devient ce qu'il est.

Depuis l'invasion du Kantisme en France, la philosophie — la philosophie non catholique — n'a su produire que les conceptions positivistes, monistes ou phénoménistes. Nous ne voulons rien exagérer, notre devoir est de rendre à chacun la justice qui lui est due, motif de plus pour déclarer à la lumière des faits que nous ne nous trompions pas en affirmant que l'œuvre du criticisme, dans notre pays et ailleurs, du reste, avait été, au point de vue spéculatif, purement négative. L'élan de la pensée française et humaine s'est arrêté !

Elle aurait pu s'élever très haut. Les progrès scientifiques lui fournissent une occasion continuelle d'appuyer ses investigations sur une base aussi solide que large. Mais égarée dans le dédale d'analyses sans issue, elle a oublié qu'elle avait des ailes; tout au moins ses ailes n'ont pu se déployer. « Ce nous est une profonde douleur, écrivait Léon XIII, que depuis quelques années des catholiques aient pu se mettre à la remorque d'une

(1) *Introduction à la métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1913, p. 24-26.)

philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations... Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et par celle du langage » (1). En vérité, il est temps qu'après les catholiques, les hommes qui observent et réfléchissent s'éloignent définitivement des régions malsaines où le culte superstitieux du subjectivisme répand ses ténèbres.,

Impuissante en tout ce qui est théorie pure, la philosophie kantienne a-t-elle enfin tenu ses promesses dans l'ordre de la morale ? Pas davantage. L'auteur de la *Critique de la raison pratique* croyait avoir démontré par des arguments péremptoires le caractère objectif de l'impératif catégorique; il méconnaissait simplement l'unité de l'esprit humain. La scission de notre faculté de connaître en deux compartiments dont l'un reste clos et l'autre s'ouvre aux régions du soleil, en vertu d'une nécessité que le premier devrait aussi bien subir que le second, est un défi au bon sens. Voilà pourquoi les disciples de Kant, nous n'avons pas manqué de le dire, ont, pour la plupart, étendu leur scepticisme aux principes de l'éthique. Nombreux sont parmi nous les moralistes qui n'accordent plus au devoir, au droit, même à la distinction du bien et du mal, qu'une valeur relative, variable suivant les temps, les lieux, les hommes. Il n'y a pas, à les entendre, de morale absolue, mais des mœurs dont ils étudient l'histoire et excusent trop souvent les défaillances les plus douloureuses. Est-il nécessaire de signaler le péril de semblables aberrations ? Quelle digue cet amoralisme sera-t-il capable d'opposer aux flots des idées subversives et des excitations perverses ? Nous protestons à juste titre contre la conception allemande du droit, mais à travers certaines professions de foi, où retentissent de virulentes déclamations sur la justice et la liberté, serait-il difficile de découvrir l'apologie de la force ? Le soi-disant dogme de la souveraineté du peuple, le fétichisme de la légalité, tels et tels articles du credo socialiste ne sont pas autre chose que des applications de la fameuse maxime : *le droit du plus fort est toujours le meilleur.*

Au reste il ne suffirait pas d'admettre l'objectivité de la raison pratique pour accepter en pleine sécurité une morale qui a reçu pourtant de fort beaux éloges. Kant fait consister le droit dans « l'ensemble des conditions auxquelles le franc arbitre de

(1) Encyclique « *Depuis le jour* », à l'Episcopat et au Clergé de France, 8 septembre 1899.

l'un peut se concilier avec le franc arbitre de l'autre » (1). Cette définition est évidemment fausse. Fausse aussi et très nuisible, nous l'avons observé, la prétention de faire du bien la conséquence de l'obligation; déplorable au premier chef l'omission chère aux laïcisateurs de notre temps de tout devoir envers Dieu. Pas plus en morale qu'en spéculation, le Kantisme n'a été fécond. S'il est juste d'avancer que sur plus d'un point son fondateur a fait preuve d'une extraordinaire puissance de pénétration, nous devons affirmer que, d'une manière très générale, il a posé des obstacles, entravé la marche de l'esprit philosophique, frappé de stérilité les plus belles et les plus hautes aspirations de l'âme humaine.

Nous n'hésitons pas davantage à regretter que beaucoup de savants éclairés et consciencieux aient cédé à l'espèce d'engouement de leur époque pour le subjectivisme.

Certes, le développement des sciences est distinct des fluctuations de la philosophie. Le mathématicien opère sur des données *a priori*, et les théorèmes dont il forme une chaîne rigoureuse sont indépendants des contingences extérieures. Le physicien ou le naturaliste tâchent de grouper les faits qu'ils ont observés et de découvrir les formules des lois qui régissent ces mêmes faits. Il importe néanmoins de se rappeler que la science expérimentale suppose démontrés plusieurs principes philosophiques, ceux-là même que Kant a le plus habilement attaqués.

Et d'abord, les expériences opérées dans un laboratore quelconque sont inséparables des concepts d'espace et de temps, concepts totalement dépourvus d'objectivité, selon le chef de l'Ecole. Elles recherchent l'ordre qui relie entre eux les phénomènes similaires et même les groupes de faits différents. Cet ordre, évidemment stable, résulte de lois permanentes elles aussi, et les rapports qu'elles expriment sont nécessaires, encore qu'elles-mêmes soient contingentes. Or, Kant les considère comme de purs concepts de l'esprit. Les phénomènes ont pour supports des substances ou noumènes, sans quoi il n'y aurait dans le monde que des mouvements fugitifs; ils sont produits par des causes; mais, selon notre philosophe, les idées de substance et de cause appartiennent au monde transcendantal des catégories. L'observateur ne peut renoncer au principe de finalité, car dès là qu'il y a unité dans la nature, l'organisation y règne, et l'organisation consiste dans l'appropriation des parties au tout. Mais qu'il s'agisse de la finalité interne, celle à laquelle Kant s'attache de préférence, ou de la finalité externe que l'on a « tant de fois combattue au nom de la

(1) TH. DESPOUITS, *La Philosophie de Kant*, p. 349.

science, quoique seule l'idée de la finalité puisse établir l'accord et la cohésion entre les divers résultats de l'investigation humaine » (1), nous nous heurtons encore aux négations de la critique. On discute pour savoir si Kant s'est servi ou non du principe de la finalité interne comme de l'impératif catégorique pour reconstituer l'objectivité des choses. Si des opinions contradictoires sont possibles sur un point de telle importance, c'est que la doctrine du philosophe manque de clarté et de fermeté.

L'observation et l'expérience procèdent donc comme si un certain nombre de notions fondamentales étaient objectives, mais parce qu'il réduit le réel connaissable à des phénomènes dont, en définitive, nous ignorons la nature, — l'intuition sensible ayant, selon lui, pour condition essentielle l'usage de principes subjectifs *a priori*, — Kant retire à la science toute valeur absolue. A l'entendre, « la logique, les mathématiques et la physique elle-même ne sont que les lois de notre esprit et non des choses, elles ne nous apprennent pas comment sont les choses, mais comment elles seraient si elles étaient comme nous les pensons. La méthode expérimentale que Bacon a si bien déterminée et à laquelle la physique doit tous ses progrès, consiste précisément à faire dire à la nature ce que notre esprit lui dicte » (2). Se retrouver dans la nature, substituer ses conceptions aux lois qui la gouvernent, si toutefois le subjectivisme consent à reconnaître qu'elle est soumise à des lois, se mirer en elle, voilà donc à quoi peut aboutir l'immense effort de l'homme pour pénétrer les secrets du monde extérieur. Il s'imaginait que l'emploi de méthodes vérifiées mille fois par le plus minutieux contrôle, lui permettrait de déchiffrer peu à peu l'énigme qui le tourmente. Illusion; plus il scrute, plus il multiplie ses essais de toutes sortes : analyses, comparaisons, hypothèses, inductions, moins il avance, c'est lui, toujours lui et rien que lui qu'il rencontre, quand il lui semble avoir conquis quelque parcelle de terrain dans la région de l'inconnu.

Singulière coïncidence, M. Bergson, qui se défend d'être kantiste, professe la même opinion sur les sciences puisqu'il considère la matérialité pure et l'espace comme des formes artificielles de l'esprit et qu'il fait de ces formes développées progressivement en concepts, l'origine de la science positive. Aussi bien cette science n'est-elle, pour les pragmatistes contemporains qu'un ensemble de notions utiles. Elle ne nous apprend rien de l'organisation du monde, nous sommes condamnés à

(1) Abbé de Broglie : *Le Positivisme et la science expérimentale*, t. I, p. 517.

(2) Th. Desdouits, *La Philosophie de Kant*, p. 366-367.

tout ignorer de tout, mais elle met entre nos mains des instruments à l'aide desquels nous pouvons rendre notre vie plus facile, partant plus agréable. Industrie, arts variés, agriculture, colonisation, commerce, voilà les seuls buts de la science, quand on n'y ajoute pas celui de centupler les moyens de destruction et de carnage. Il faut avouer que nos savants sont d'humeur complaisante s'ils n'élèvent pas plus haut ou n'étendent pas plus loin leurs espérances.

Nous avons le droit de croire que beaucoup d'entre eux ne se contenteront jamais de poursuivre cet idéal abaissé. « Au nom de principes *a priori*. remarque finement l'abbé de Broglie (Kant) a défendu à la science de rien savoir sur la nature des êtres. La science, imitant le philosophe antique qui répondait en marchant à celui qui niait le mouvement, a répondu au scepticisme par la découverte des réalités cachées sous l'apparence visible du monde, c'est-à-dire par l'application exacte de cette distinction (1) dont Kant avait abusé pour établir son système » (2). Comment supposer, sans entrer dans le domaine de l'absurde, que tant de travaux n'ont abouti et n'aboutiront jamais qu'à exprimer par des symboles impénétrables une objectivité qui nous fuit ? Les sensations sont des signes, c'est évident, et les idées des interprétations, mais qu'il soit impossible d'aller du signe à la chose signifiée, et que l'interprétation relève de l'arbitraire, nous l'admettons d'autant moins qu'il y a correspondance exacte entre les lois objectives déclarées inconnaissables et les prétendues créations du moi. Pour expliquer cette harmonie, dans le système subjectiviste, il faut logiquement identifier le réel et l'idéal, et comme Schelling ou Hegel, conclure au panthéisme. Au fond, Kant a émis, à titre d'hypothèse seulement, que l'accord des lois de la nature avec celles de notre esprit pouvait n'être, après tout, que l'effet d'une seule cause efficiente (3). Telle est l'impossibilité de se mouvoir dans les limites étroites de la philosophie critique sans mériter le reproche de se contredire.

Ecoutons M. Paul Janet : « Tant qu'on n'a vu dans le monde extérieur, comme le pyrrhonisme de l'antiquité, que des phénomènes variables et changeants, sans autre lien que celui qu'établissent l'imagination et l'habitude, on comprend jusqu'à un certain point le scepticisme à l'égard du monde extérieur; mais lorsque par l'analyse, l'expérimentation et le calcul, on vient à déterminer *a priori* l'ordre dans lequel les phénomènes devront se produire, lorsque l'induction dépassant les limites

(1) La distinction entre les phénomènes et les noumènes.

(2) Abbé DE BROGLIE : *op. cit.*, t. I, p. 525-526.

(3) *Analytique et jugement téléologique*, § 76 et 77.

de toute expérience, pénétrant dans le passé, reconstruit l'histoire du monde avec une admirable précision, qui pourrait ne voir là que le rêve de l'imagination, le fantôme d'une cause subjective ? » (1) Ce langage est celui de la raison toute simple; il serait incompréhensible que des savants refusâssent d'y adhérer.

Beaucoup, parmi eux, ne s'expriment pas autrement, mais la juste défiance que leur inspire l'idéalisme et la tendance qu'ils ont reçue de leur siècle à faire peu de cas de la métaphysique, les exposent à des erreurs non moins graves que celles de Kant ou de ses admirateurs. M. Paul Bourget, dans un écrit qui a eu l'année dernière un retentissement légitime, met sur les lèvres d'un professeur moniste de la Faculté de Médecine, Michel Ortègue, des paroles comme celles-ci : « Il s'agit de nous faire une conception du monde en accord avec les données de l'expérience scientifique, données que nous devons avoir le courage de considérer comme intangibles. Or, de toutes les conceptions, une seule ne contredit pas ces données : une matière éternelle, infinie, toujours identique à ses éléments et ses lois, qui crée, détruit, renouvelle inépuisablement, sans commencement, sans terme et par conséquent sans but »(2).

Accepter le Kantisme, ou professer des aberrations aussi funestes, aimer passionément la science, y dépenser des trésors d'intelligence, de patience, de vie, pour arriver, comme à une conclusion suprême, ou bien aux négations radicales du criticisme, ou bien aux doctrines aussi décevantes que prétentieuses du scientisme athée, quel dilemne ! On peut heureusement ne pas s'y enfermer, mais concevoir avec plus de grandeur et en même temps de justice, la noble mission de la science humaine.

Nous touchons au fond même de l'enquête que le présent travail se propose de faciliter; le système de Kant, non seulement n'a produit dans l'ensemble, aucune œuvre féconde, mais il compromet la dignité de la science, en rapetisse l'action, et finalement mine le crédit de l'esprit humain. Entre Pyrrhon et le philosophe de Kœnigsberg, il n'y a aucune différence essentielle, les sophismes du second ont une apparence plus spécieuse et mieux ordonnée que ceux du premier, mais les causes de l'un et l'autre scepticisme étant identiques, les effets le sont aussi. Il n'est donc que juste de regarder Kant, l'un des penseurs qui ont pratiqué avec une maîtrise supérieure l'art de la discussion et de l'analyse, comme un des plus redoutables ennemis de la raison. Est-il permis de dire que, fatigué par l'usage qu'il

(1) *Revue des Deux-Mondes*, mars 1865 : *Pascal et Kant*.

(2) *Le sens de la mort*, 3e partie.; *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1915, p. 10-11.

faisait d'un instrument dont il avait expérimenté mieux que personne l'imperfection, il a voulu se venger de sa lassitude en détruisant les armes qui lui avaient procuré tant d'amères déceptions ? Peut-être; dans ce cas les représailles ont été terribles; elles ont occasionné dans le monde intellectuel un de ces ébranlements dont un labeur patient et prudent réparera peut-être les désastres, pourvu qu'il s'éclaire à la lumière de principes tout opposés.

Le subjectivisme n'est pas d'ailleurs une création de Kant; il est contenu en germe dans les doctrines de Leibnitz et on a le droit de soutenir, comme nous l'avons dit, que Descartes en avait déjà jeté la semence. C'est au moment où la scolastique est en pleine décadence et l'Ecole abuse de l'argument d'autorité comme du procédé déductif, que l'esprit humain affirme sa résolution d'être son propre guide à travers les difficultés de la recherche philosophique. Rien ne paraissait plus louable et cependant, à partir de cette heure, la raison que le XVIIIe siècle élèvera jusqu'aux honneurs divins, commence à se déprécier et à se combattre elle-même. Plus ses adorateurs l'exaltent, et plus elle se fait modeste et s'efface. Le sensualisme de Condillac et le matérialisme de certains amis de Voltaire, qui lui, pourtant croyait en Dieu, ne rencontrent d'autres adversaires, pendant la dernière période de l'ancien régime, que Rousseau. Or Jean-Jacques s'appuie beaucoup plus sur le sentiment que sur des principes rationnels. Au XIXe siècle, Kant survient et à son exemple, à sa suite, la pensée rationaliste s'emprisonne dans une sorte de cachot ténébreux où elle va mourir. Ce sont les amis de la raison, ses amis fervents, enthousiastes, ceux-là même qui, avec tant de colère et d'amertume, ont accusé la foi d'éteindre toute lumière, ceux encore qui ont inscrit le droit à la pensée libre au frontispice de leur pompeuse déclaration des prérogatives imprescriptibles de l'homme, ceux qui ont toujours aux lèvres les mots de progrès, de civilisation, d'émancipation de l'esprit et de la conscience, ce sont ces étranges philosophes qui ont le plus mal parlé de la raison. Non contents d'en signaler les lacunes, ils ont exagéré sa faiblesse, qui plus est, ils la déclarent impuissante à découvrir la vérité. Aussi bien, effrayés de tant d'audace, s'efforcent-ils de dissimuler les ruines que la critique amoncelle. Leur seule ressource est de supprimer l'auguste notion de vérité. La raison, disaient nos ancêtres, est faite pour la vérité; mais non, il n'y a plus que la pensée, une pensée sans d'autres objets qu'elle-même. Que reste-t-il donc, après de si vastes démolitions ? Il reste le talent, qui a paraît-il tous les droits, le travail qui se complaît dans ses propres énergies, la science expérimentale dont profite le bien-être de tous, la force pour jouir davantage, la vie individuelle

que chacun peut vivre à son gré; il reste le moi orgueilleux, incapable de subir aucun joug. La liberté a pris la place de la raison et de la vérité, pourtant les outils qui ont sapé l'une ont battu l'autre en brèche. Le déterminisme, disions-nous tout à l'heure, est l'un des dogmes le plus universellement proclamés par une philosophie qui affecte de n'en reconnaître aucun.

Pendant que le rationalisme continue son œuvre de néant, l'Eglise prend en mains la cause de la dignité de notre nature. Elle a souvent défendu contre les théologiens hérétiques, protestants et jansénistes, les prérogatives de la liberté morale; d'autre part les systèmes fidéistes et le traditionalisme lui ont paru et à juste titre aussi dangereux, aussi faux que la philosophie allemande du XIXe siècle. En 1870, le Concile du Vatican, tout en préparant la définition de l'infaillibilité pontificale, que Bismarck considérait, non moins que les libres-penseurs de toutes les parties du monde, comme un défi à la pensée moderne, affirme solennellement les droits de l'esprit humain. Le contraste est frappant. Livrée à ses forces et affranchie de toute autorité, la raison s'épuise dans de tels excès ou se perd dans de si ténébreux labyrinthes, que le découragement s'empare d'elle, et que le scepticisme, c'est-à-dire l'abstention, lui semble son unique refuge. La religion professe des principes plus sages et évite ces lamentables aventures. Elle ne permet, en effet, ni à la foi de prendre la place de la raison, ni à la raison de s'épuiser, en cherchant à prouver sa valeur par des arguments subtils ou plutôt impuissants, car la raison ne se démontre pas. Mais elle assigne à chacune de nos facultés de connaître sa sphère d'activité, où chacune peut se mouvoir librement. Fénelon écrivait, dans l'un de ses ouvrages, que nous avions encore plus besoin de raison que de foi; ce n'est pas en effet la foi que la raison a vaincue, c'est sa propre autorité qu'elle a compromise et qu'il est du devoir de la saine philosophie de restaurer.

IV

Le besoin d'une philosophie meilleure se faisait déjà sentir au cours des années qui ont précédé la guerre. Beaucoup d'esprits indépendants et non de la moindre culture, ne cachaient pas l'état de lassitude dans lequel les vaines disputes du scepticisme les avaient jetés. Les raffinements intellectuels peuvent plaire au dilettantisme d'une société dont l'élégance tantôt savoure les sensations complexes de l'inquiétude ou de la rêverie, tantôt affecte de confondre une critique légère avec la grâce et le bon goût. La génération nouvelle se distingue de la précédente par le désir de rompre avec des méthodes qui ébranlent ou renversent, mais ne construisent rien, avec des idées sans

influence efficace sur la direction toujours plus difficile de la vie. Brunetière était revenu à l'Eglise parce que la nécessité d'une règle s'imposait à sa pensée. Il a eu des imitateurs; il y en aura davantage bientôt, car c'est un fait que la volonté des jeunes gens qui arrivent aujourd'hui à l'âge de la réflexion personnelle, est de poursuivre un idéal capable d'éclairer leur conscience. On comprend enfin que cet idéal doit plonger ses racines à l'intime de la réalité, sous peine d'être chimérique et de pure convention.

A notre jeunesse que les enseignements de la guerre rendront plus vigoureuse encore, il faudra donc une philosophie. Ce ne sera pas à l'Allemagne qu'elle ira demander la lumière, bien différente en cela, comme en beaucoup d'autres choses, de ses devancières; son choix écartera de même toute doctrine qui ne concilierait pas vraiment le respect de la tradition française avec l'intelligence des temps qui commencent. Les conditions qu'elle exigera de l'école à laquelle elle s'attachera seront au nombre de trois : 1° l'affirmation très nette de la légitimité de la connaissance; 2° des solutions métaphysiques qui assouvissent sans le décevoir, l'attrait indestructible de l'esprit pour l'absolu et l'infini; 3° un ensemble de principes auxquels la vie morale de la société contemporaine puisse se conformer.

Or, cette doctrine à la fois traditionnelle et progressive, intellectualiste mais nullement incompatible avec l'esprit scientifique, aussi prudente que hardie dans l'examen des problèmes de la métaphysique, éminemment propre à établir les bases de la morale nécessaire à tous les siècles, en particulier au nôtre, on la chercherait inutilement dans la mêlée des systèmes modernes. Elle existe néanmoins, c'est la philosophie catholique dont le maître le plus glorieux est saint Thomas d'Aquin. Nous espérons montrer en peu de mots qu'elle satisfera les aspirations énumérées plus haut.

Notre philosophie pose en principe que les facultés cognitives de l'âme atteignent leur but, lorsqu'elles reçoivent normalement le choc du réel et exercent leur activité d'une manière régulière. Qu'est-ce qu'une machine qui se meut sans faire le travail pour lequel elle a été construite, qu'un organisme réputé vivant, mais ne s'adaptant à aucune des fonctions de la vie ? De toute nécessité, il faut, ou que celles de nos puissances dont l'acte de connaître est l'unique raison d'être, ne connaissent pas, ce qui est absurde, ou qu'elles nous mettent en rapport exact avec un objet distinct d'elles-mêmes. Pas de milieu entre cette alternative; il est étrange qu'on soit obligé, depuis trois mille ans que les hommes philosophent, de combattre pour l'affirmation de telles évidences.

Dans l'ordre sensible on doit admettre déjà l'objectivité de la

connaissance. Nos sensations ne peuvent être simplement des états subjectifs; elles doivent sans doute être interprétées, coordonnées, rectifiées par la raison, mais ce qu'elles sont capables de connaître, elles le perçoivent exactement, et leurs prétendues erreurs proviennent, soit d'altérations de notre organisme, soit de l'abus que nous faisons parfois de leurs données élémentaires. Tel est le jugement du bon sens, telle la conviction constante du genre humain. « Ne dit-on pas tous les jours : Une vérité tangible, une vérité palpable, pour exprimer celle dont l'évidence est la plus grande possible ? » (1). C'est donc que, de l'avis de tous, il est juste de tenir pour évidemment recevable, le témoignage normal de nos sens.

L'expérience est externe ou interne; où qu'elle existe, elle produit un contact avec une réalité que tantôt nous distinguons du moi, tantôt nous avons conscience d'être nous-mêmes. L'autorité de l'intelligence proprement dite ne le cède en rien à celui des sens ou de la conscience. Comment douter de la valeur objective des principes *a priori* de la raison ? Nous ne pouvons formuler aucun jugement qui ne suppose la vérité inconditionnelle, éternelle de plusieurs de ces notions premières. Inutile de les énumérer ici, puisque personne ne conteste que sans elles le raisonnement soit impossible. Mais encore une fois, la pensée qui ne connaitrait point d'objet extérieur à elle-même ne serait pas une pensée, et du moment que tels ou tels axiomes lui apparaissent évidents, c'est qu'ils le sont, c'est qu'ils disent efficacement ce qu'ils disent. Que l'homme ne se plaigne pas d'être dépourvu de tout moyen de certifier sa propre raison; Dieu, si puissant qu'il soit, ne se démontre pas non plus à lui-même. Les idées qu'il contemple, ce qu'il voit, ce dont il vit, c'est sa substance. Il voit, il possède la plénitude de l'être, cela lui suffit. Nous, dans des régions moins hautes, nous vivons de nos idées, elles pénètrent si intimement dans les profondeurs de notre moi qu'elles sont nous-mêmes; nous n'avons ni le besoin ni la possibilité de douter de notre être; en douter ce serait encore l'affirmer.

Eclairé à cette lumière d'une incomparable clarté, l'esprit raisonne, et si les causes de sophismes sont aussi redoutables que nombreuses, s'il doit rencontrer sur sa route toutes sortes d'écueils, l'observation des règles de la logique le conduit à la vérité, c'et-à-dire à la conquête d'autre chose que la découverte des lois de sa pensée. Certes, nous ne savons le tout de rien, et quand nous nous élevons dans les sphères de la métaphysique, jusqu'à Dieu, nous ne saisissons que des parcelles de la vérité,

(1) Abbé DE BROGLIE, *Le Positivisme et la science expérimentale*, t. II, p. 20.

mais ce qui est saisi n'est point une représentation arbitraire et nécessairement inexacte d'une réalité qui se dérobe à nos investigations. « Nous admettons, écrit avec beaucoup de sagesse M. Paul Janet, que ces conceptions (les nôtres) lorsqu'elles sont le résultat du bon usage de nos facultés, sont dans un rapport rigoureux avec les choses telles qu'elles sont en soi... en sorte que *bonté*, *sagesse*, *justice*, et en général ce qu'on appelle les attributs moraux (1) de Dieu, ne sont pas seulement de purs noms relatifs à notre manière de sentir, mais des symboles, des approximations de plus en plus fidèles de l'essence absolue considérée dans ses rapports avec les choses sensibles » (2). Nous ajoutons, nous, dans ses rapports avec les choses créées. La vérité, pour être incomplète, ne cesse donc pas d'être une équation entre le réel et l'idée. Cette équation ne s'étend pas à toutes les propriétés du réel, mais dans la mesure où elle s'établit, elle met notre intelligence en possession de ce qui est. Toute autre manière d'expliquer les opérations de l'esprit relève du scepticisme; or, les diverses formes du scepticisme sont si intimement unies entre elles qu'il suffit de laisser un doute se glisser sur la validité d'un seul de nos actes cognitifs, pour ébranler les fondements du dogmatisme psychologique.

En conséquence, la saine philosophie ne doit admettre aucun autre critérium de certitude que l'évidence toujours subjective, sans doute, mais objective aussi. Ce n'est ni la nécessité logique, ni une croyance sentimentale, ni un judicieux calcul de probabilités, ni l'instinct, ni la volonté, qui déterminent notre inévitable adhésion aux données des sens et de l'esprit. Nous possédons la vérité, parce que nous voyons les principes premiers et que, les ayant vus, nous avons le droit d'édifier en toute sécurité sur cette base solide la philosophie et la science.

Le bon sens nous oblige à penser de cette sorte, mais ici comme au point de départ de toute réflexion féconde, le bon sens est d'accord avec la science dont la méthode justifiée par tant de progrès a deux sources : l'expérience et les axiomes de la raison.

La philosophie catholique est la seule doctrine qui ait constamment maintenu dans une complète intégrité le principe fondamental de la certitude; elle ne satisfait d'une manière ni moins sage ni moins ferme, le besoin que nous ressentons de déchiffrer l'énigme du monde, non pas, assurément pour pénétrer jusqu'au fond les mystères intimes des choses, car ce serait impossible, mais afin de nous faire sur la nature et sur Dieu

(1) Pourquoi pas métaphysiques aussi ?
(1) *Les causes finales*, p. 534.

une somme d'idées conformes aux exigences de notre vie intellectuelle et morale.

Or, il n'y a guère en métaphysique, la théorie de la connaissance mise à part, que trois grandes questions à étudier; encore faut-il reconnaître qu'à les examiner de près, on découvre entre elles des liens si étroits que l'on ne peut mal raisonner sur la première sans se tromper sur les deux autres. Les rapports de la matière avec l'esprit, de la nécessité avec la liberté, du fini avec l'infini, voilà en effet, les points d'interrogation qui ont de tout temps tourmenté la pensée de l'homme. Indiquons rapidement la méthode dont a toujours usé la philosophie catholique et les solutions auxquelles il lui a semblé raisonnable de s'arrêter, dans l'examen de ces formidables problèmes.

Les erreurs des métaphysiciens les plus illustres et souvent les plus profonds, depuis les chefs des premières Ecoles grecques jusqu'à nos contemporains, découlent surtout de deux causes : 1° on a considéré d'ordinaire les antinomies que la raison découvre, comme d'insurmontables obstacles à l'unité des choses; 2° on a exagéré cette unité qui, du reste, n'est pas contestable, au point de la vouloir absolue. Par exemple, Descartes établit un abîme infranchissable entre la pensée et l'étendue, donc entre le monde de la matière et celui des âmes. De ce système Malebranche a fait sortir l'occasionnalisme; d'autres en déduiront le subjectivisme. L'idéal et le réel paraissent à beaucoup de philosophes, non seulement distincts, mais opposés. Ceux-ci supprimeront le réel pour mieux élever les constructions artificielles, quoique grandioses, de l'idéalisme; ceux-là, au contraire, s'enferment dans les basses régions du sensualisme et du positivisme où bientôt leurs disciples deviendront la proie du matérialisme. Tous rencontrent sur la route où les entraîne, bon gré, mal gré, la pente de leurs raisonnements, le système panthéiste. Ce colosse les guette et, quelque voie qu'ils suivent, qu'ils montent ou qu'ils descendent, il s'empare d'eux, les contraignant d'admettre au nom de la logique, les confusions les plus étranges, les conclusions les plus contradictoires, dès lors les plus destructives de la raison elle-même.

La philosophie catholique a su éviter le péril; elle conçoit le monde comme un vaste ensemble où règne sans doute une majestueuse unité, mais l'unité par l'harmonie et dans la diversité. Elle enseigne que si, par leurs propriétés essentielles, la matière et l'esprit, la nécessité et la liberté, le fini et l'infini sont irréductibles et incommunicables, ils peuvent, dans l'ordre concret, entrer en rapport les uns avec les autres et exercer, sans rien perdre de leurs caractères propres, une mutuelle action. Cette conception ne permet pas de tout expliquer, elle suffit néanmoins à poser tout d'abord les bases d'un sys-

tème vraiment philosophique et à grouper dans une synthèse rationnelle les résultats les plus sûrs de l'observation interne ou externe, de l'induction et de la déduction.

Forte de sa méthode, la philosophie catholique, — on sait qu'elle se rattache aux principales thèses d'Aristote, — résout le problème des rapports de la matière et de l'esprit par la si lumineuse doctrine du composé humain. Il n'en est pas de plus simple ni qui s'accorde plus aisément avec les données scientifiques. De profondes analyses des attributs divins, notamment de la Providence, une interprétation sagement finaliste de la vie et de la nature, opposée aux erreurs mécanistes du déterminisme permettent à nos maîtres de faire à la liberté une large place dans l'organisation du tout. Comme le disait Mgr d'Hulst, « l'harmonie du monde exige la liberté...; la loi universelle n'est pas la nécessité c'est l'action d'abord enchaînée, puis graduellement desserrant ses entraves, jusqu'à ce que la raison l'affranchisse enfin de la contrainte en l'y mettant en communion avec l'idéal » (1).

Reste l'antinomie la plus difficile à résoudre : celle du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu. Quiconque voudra bien approfondir sans préjugé la théorie de la puissance et de l'acte, telle que l'a exposée saint Thomas d'Aquin d'après l'Ecole péripatéticienne et son chef, sera frappé de la grandeur et de la simplicité qui la distinguent. Tout y est cohérent, ordonné, démontrable et démontré. Elle part de l'expérience la plus accessible pour s'élever jusqu'à Dieu lui-même. Il n'est pas un être auquel elle ne s'applique, sans qu'il soit utile pour cela de sortir des limites de la vraisemblance et de faire bon marché du sens commun. Elle n'élucide pas complètement, c'est évident, le mystère de la coexistence de Dieu et de la nature, — mais à quelle philosophie sera-t-il loisible d'en conquérir le secret ? Seulement elle prouve avec clarté, d'une part qu'aucun des caractères distinctifs de l'être fini ne peut se trouver inclus dans la notion de Dieu et, de l'autre, que des rapports intimes de ressemblance et de subordination rattachent la créature au créateur. Ces démonstrations elle les appuie sur des arguments qui ne heurtent ni les notions du bon sens, ni les vérités acquises à l'expérience et à la raison. A-t-on le droit de demander à la métaphysique d'aller plus loin ? Jamais penseur éclairé n'osera le prétendre. Cet exemple suffira; il n'est pas douteux que la philosophie catholique nous en offrirait beaucoup d'autres.

Nous devons enfin à celle-ci l'exposé rationnel des principes et des règles d'une saine morale, de la morale vraiment univer-

(1) *Conférences de Notre-Dame, Carême de 1891*, 3e conf., p. 129-130.

selle; aucune tâche n'incombera plus impérieusement à la philosophie de demain que de dégager cette morale des systèmes qui, en prétendant la mettre hors de conteste, n'ont réussi qu'à l'obscurcir. Faut-il le répéter encore avec tous les hommes qui observent le présent et se préoccupent de l'avenir ? Après la crise terrible que nous subissons commencera, en France et dans toute l'Europe, un travail nécessaire mais très difficile de reconstitution. Partout le bouleversement aura été profond, partout les problèmes sociaux et politiques de la veille prendront une importance nouvelle; qui sait si les masses auront la patience d'attendre l'essai des solutions mesurées que les sages jugeront les meilleures ?

Point d'illusion, c'est à l'Eglise que reviendra l'honneur de panser les plaies, hélas ! très graves dont souffre le monde civilisé et, autant que possible, de les guérir. Seule la religion exerce une autorité assez haute et assez persuasive pour promulguer le code des droits et des devoirs. Seule elle communique à l'homme la force de dominer les passions mauvaises de sa nature. Frédéric Le Play, il y a déjà un demi-siècle, résumait les conclusions de sa vaste enquête, en affirmant que les nations étaient prospères dans la mesure où elles observaient les préceptes du Décalogue. La loi promulguée au Sinaï, complétée par la doctrine de l'Evangile, telle sera après la guerre, la morale régénératrice des individus et des peuples.

Nous ne commettrons certes pas l'erreur de confier à la philosophie les intérêts de notre salut même temporel. Pourtant la pensée spéculative a le droit de s'épanouir au sein d'un monde civilisé; puis donc qu'à le bien prendre, elle dispose d'une influence considérable sur les hommes et sur les choses, il importe qu'elle justifie à l'aide de ses expériences et de ses constructions logiques l'enseignement de la religion. Accomplir par un mouvement parallèle à celui de la foi une œuvre de salubrité intellectuelle et morale, c'est en définitive sa mission, et ce sera sa gloire la plus pure, car l'homme ne scrute pas pour de vains motifs les profondeurs de l'être. Quoique l'attrait de la recherche métaphysique soit une des nobles aspirations qui émeuvent son âme, le besoin de connaître dégénèrerait trop aisément en curiosité et surtout en orgueil, si le savoir n'avait pour terme l'amélioration morale de la vie. On a mille fois redit ce mot de Bossuet : « Malheur à la connaissance qui ne se tourne pas à aimer ! » Platon avait-il pensé autrement, lorsqu'il élevait au sommet de la hiérarchie des idées celle du bien, lui rattachant et faisant dépendre d'elle tous les autres principes ? Kant jugeait lui aussi que le bien était la perfection de l'être, il ne trouvait que dans cette notion suprême les caractères de l'absolu et par elle il reconstituait toute objectivité, depuis le moi jus-

qu'à Dieu. Très différentes sont, à coup sûr, nos conceptions et nos méthodes, mais nous constatons entre la réalité et l'œuvre de la raison des liens indissolubles. Impossible d'établir une doctrine solide des mœurs sans l'appuyer sur une saine métaphysique; et, à son tour, la morale, lorsqu'elle a pour elle, non seulement les principes de la philosophie, mais l'assentiment du genre humain, corrobore et affermit du poids de son autorité l'édifice intellectuel dont elle est le nécessaire couronnement.

Or, l'école catholique a sans contredit dépassé toutes ses émules dans l'ordre de la spéculation morale. Ses thèses sur la fin de l'homme, l'essence du bien et du bonheur, du droit et du devoir, les rapports entre les exigences et les sanctions de la loi naturelle, ont triomphé de toutes les attaques. Elles appartiennent au patrimoine intangible de l'esprit et quiconque ose y porter une main imprudente ne réussit, — nous avons été sans cesse les témoins attristés de ce phénomène, — qu'à ébranler ce qu'il voulait rendre indestructible. L'histoire ne peut effacer le long travail de la pensée chrétienne; le supprimer, comme des esprits téméraires ou de parti pris ont la hardiesse de le tenter, ce serait dépouiller l'humanité de ses plus fécondes richesses.

De ce magnifique labeur, une grande part est l'œuvre de notre pays. Il est conforme à notre tempérament national de préférer à l'idée pure, le point de vue qui intéresse la vie. Nous avons le goût des recherches spéculatives mais à condition que celles-ci éclairent les notions fondamentales dont l'esprit a besoin, quel que soit l'objet de ses réflexions. Toutefois, le côté pratique du génie français ne se confond nullement avec le réalisme vulgaire de certaines races, car s'il est une patrie pour l'idéal, c'est bien la nôtre. Seulement, l'idéal qui nous charme le plus, n'est point une conception abstraite, vague, artificielle de l'ensemble de l'univers, c'est la synthèse des principes qui révèlent à l'homme sa nature, son origine, sa destinée et par conséquent doivent diriger notre jugement, inspirer nos sentiments, fournir à nos efforts un but digne des plus généreuses ambitions.

Il serait facile de montrer, l'histoire à la main, que tel a toujours été le caractère distinctif de la pensée française. L'un des plus grands siècles de notre littérature, le XVIIe, n'a-t-il pas été une époque de connaissance du moi, de réflexion psychologique? Alors nos grands poètes, comme nos prosateurs classiques, comme les orateurs de la chaire chrétienne, excellaient dans l'analyse du cœur humain et de ses éternelles passions. A cet égard, leur supériorité est manifeste : aucun écrivain d'aucune langue ne les a jamais égalés. Au temps présent, de quelles questions se préoccupent le plus constamment les Français de toute opinion, de toute catégorie, sinon de celles

que posent les complications croissantes de la vie et les transformations opérées ou désirées dans l'ordre social ? Il nous faut donc une philosophie qui, parallèllement à la doctrine de l'Eglise, mette sur le chantier l'étude des graves problèmes de la morale et de la sociologie. Indispensable toujours, elle apparaîtra demain, nous le disions au début de cette étude, comme l'une des nécessités les moins discutables de la civilisation.

***

Il y a cinquante ans, Doellinger, inquiet de la défiance manifestée par la cour romaine pour les doctrines allemandes, — il osait bien accuser le Saint-Siège de vouloir réduire en cimetière le champ de la littérature *catholique* de son pays, — expliquait le fait dont il se plaignait par quatre causes. L'une de ces causes était, selon lui, le progrès de l'influence française sur les bords du Tibre (1). L'esprit français, voilà sur l'autre rive du Rhin, l'ennemi dangereux, irréconciliable. Chez nous désormais, le *germanisme*, non point assurément les œuvres utiles de tels savants, philosophes ou théologiens allemands, mais, répétons-le, ce que l'on appelle le *germanisme*, sera disqualifié; bien plus, nous serons unanimes, on doit l'espérer, à défendre contre lui nos écoles, nos universités, notre presse, les organes de diffusion si nombreux dans un grand pays comme le nôtre. Mais vers quelle philosophie conviendra-t-il que nos préférences se dirigent ? Nous avons essayé, dans cette étude, de faire valoir quelques-uns des titres de la philosophie traditionnelle de l'Eglise à prendre la place devenue vide par la déchéance des systèmes allemands, en particulier du plus répandu et du plus perfide de tous, de celui dont ils sont généralement issus, le subjectivisme kantien.

En 1884, Mgr d'Hulst écrivait, avec l'autorité de sa haute intelligence et l'énergie d'une conviction longuement réfléchie, « L'heure est venue pour le christianisme du XIXe siècle d'avoir sa science à lui comme l'a eue celle du XIIIe. Il lui faut une science vraie, puissante, universelle, attestée par des productions et des découvertes, fixée dans des œuvres durables et s'imposant par sa valeur au respect de l'opinion savante. Donc, il lui faut de grandes écoles qui seront les foyers de ce rayonnement » (1). Ces paroles n'ont rien perdu de leur actualité; elles expriment une vérité d'autant plus saisissante que, dans le mot science catholique, l'éminent prélat inclut sans nul doute la philosophie. Le moyen qu'il préconise reste encore et restera toujours le meilleur : l'enseignement donné dans nos

(1) G. GOYAU : *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, t. IV, p. 264.
(2) *Mélanges*, I, p. 94.

écoles supérieures, nos facultés libres, par des hommes d'une compétence éprouvée. Les Instituts catholiques étendent d'ailleurs leur action au delà des amphithéâtres où se groupent les étudiants. Leurs professeurs écrivent dans les revues, publient des ouvrages, concourent à l'œuvre des conférences, guident les essais des talents encore inexpérimentés. Les maîtres de nos grands et petits séminaires, de nos collèges ecclésiastiques y reçoivent une formation nécessaire et, par eux, les doctrines de la saine philosophie pénétrent dans les rangs du clergé d'abord, puis dans un grand nombre d'esprits cultivés. Il sera très important que les cours de philosophie placés entre les mains de nos grands élèves soient rédigés, non pas seulement en vue des examens du baccalauréat, mais d'une manière conforme aux principes que nous voulons inculquer aux jeunes générations. Les évêques, les supérieurs des établissements libres, l'*Alliance* qui unit ensemble la plupart de nos maisons d'enseignement secondaire devront, ce nous semble, autant que la préparation des examens le permet, réviser les programmes en usage chez nos jeunes élèves, dans un sens plus franchement catholique.

Très louables aussi seront les efforts tentés pour obtenir que la philosophie catholique soit dorénavant prise en considération dans les milieux où régnaient hier les théories allemandes. Des progrès ont été accomplis depuis un petit nombre d'années sous le rapport que nous indiquons, particulièrement à Louvain, sous l'impulsion féconde du cardinal Mercier, mais il reste beaucoup à faire. Tout récemment encore, un des personnages les plus en vue à l'heure présente, et qui d'ailleurs ne paraît pas hostile à l'Eglise catholique, oubliait de classer notre philosophie traditionnelle parmi celles qui honorent l'esprit humain. Le tableau qu'il esquissait était à ce point incomplet; en racontant notre histoire intellectuelle, il enjambait une dizaine de siècles sans s'apercevoir de l'énormité d'une pareille lacune. Beaucoup de rationalistes en sont encore là. Ils veulent bien reconnaître aux ouvrages de saint Augustin une valeur philosophique, mais du grand évêque d'Hippone à Bacon, la nuit, selon eux, a été complète. Saint Thomas d'Aquin est le prince de la théologie; en tant que philosophe il ne compte pas. Obtenir que nos doctrines soient étudiées avec soin, jugées avec indépendance et justice, ce sera remporter déjà un notable succès. Mais de meilleures victoires nous sont nécessaires. Aux prêtres élevés dans nos Instituts, à nos catholiques de travailler sans découragement, l'âme, au contraire, remplie d'une ardeur toujours prête à grandir, pour rendre efficace ce mouvement de si désirable conquête.

Nos amis se mettront à l'œuvre avec un ferme attachement aux principes, mais une large ouverture d'esprit. Un disciple

fervent de l'Ange de l'Ecole, écrivait, il y a peu d'années, cette phrase : « Après six siècles, signerait-il (saint Thomas d'Aquin), sans remaniements ni additions un seul de ses articles ? On peut gager à coup sûr qu'il les recommencerait, et ce seraient les mêmes et c'en seraient d'autres pourtant, car l'ampleur en serait différente, la nutrition renouvelée, et par conséquent aussi la capacité nutritive (1). Un peu plus loin, le même auteur ajoute : « *Vetera novis augere*, c'est la formule de Léon XIII. Léon XIII ne dit pas : *addere;* une addition est un poids, ce n'est pas une nourriture. L'*augmentum*, dans la doctrine thomiste, c'est l'intussusception vitale, propre à ce qui croît au dedans, en métamorphosant ce qui fait accession à sa substance » (2) Ces paroles formulent exactement le devoir des néothomistes. Qu'ils restent fermes sur les positions acquises, qu'ils défendent les vérités appartenant à l'héritage des siècles chrétiens, mais qu'ils profitent, dans la mesure où une saine logique le leur permet, de tous les progrès véritables. Nous ne sommes pas de ceux, en effet, qui méconnaissent la valeur du travail accompli pendant de longs siècles par la réflexion et l'expérience. Nous n'émettons pas l'opinion étrange que nos docteurs aient tout découvert et tout dit. En psychologie et dans la philosophie des sciences sociales ou des sciences de la nature, en méthodologie et en critique, les trésors du passé ont été notablement accrus : il serait absurde de ne pas y puiser. Une philosophie digne de ce nom n'a-t-elle pas la mission de vivifier toutes les connaissances humaines, en projetant sur elles sa pure lumière ?

Un bel avenir est donc réservé à la pensée catholique. Au milieu des soucis douloureux de la grande guerre, il est doux au cœur des croyants, surtout au cœur d'un évêque, de saluer avec confiance les perspectives qui s'ouvrent devant nous. Dans l'œuvre de la civilisation, œuvre qui sera dirigée demain comme hier par l'Eglise, la philosophie aura une part glorieuse et féconde. Telle est notre conviction et tel l'un de nos meilleurs espoirs.

† CHARLES-PAUL,
Evêque d'Agen.

(1) P. SERTILLANGES : *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 330, 331.
(2) *Ibid.*

NOTES ET CRITIQUES

Un document du Saint-Siège sur Duns Scot.

La Faculté de Théologie de Toulouse avait tenu à honneur, de s'associer officiellement, le 28 juin 1907, aux suppliques adressées de divers côtés, au Souverain Pontife pour lui demander de reconnaître le culte immémorial rendu au vénérable Duns Scot, *sanctitatis fama haud minus quam doctrina claro*. Plus récemment le *Bulletin* avait protesté en passant contre une singulière accusation qui tendait à impliquer la doctrine scotiste, en dépit de l'histoire et du bon sens, dans la genèse du modernisme. Un récent document émané de la Secrétairerie d'Etat du Saint-Siège rend au Docteur subtil un hommage, dont la portée se signale d'elle-même à l'attention de tous ceux qu'intéressent le mouvement intellectuel dans le catholicisme et le rôle légitime que les diverses écoles théologiques ont à y remplir.

SEGRETERIA DI STATO
DI SUA SANTITA

N° 13379

Dal Vaticano, die 29 Januarii 1916.

Admodum Reverende Pater,

Edita a te bina *Oxoniensium Commentariorum* volumina pergrata scito BEATISSIMO PATRI fuisse. Is enim est Scotus, qui de rebus altissimis tam acute copioseque disputet, ut qui ejus scripta legat, is plane assentiatur vere eidem sanctissimo viro *sapientiam obviasse quasi matrem honorificatam*. Ad te quod attinet, officia ac munera pietatis tuae AUGUSTUS PONTIFEX grato complexus est animo idemque amplissima prosecutus laude non modo bene locatos in re perutili labores sed etiam intelligens judicium, quo celebratiora Doctoris Subtilis opera non vulgare solum, sed et expolire ad emendatiores codices, et scitius ordinare adniteris, ad commodiorem eorum usum, qui etiam subsidio Scoti doctrinae ad theologicas se conferre disciplinas cupiunt.

Quo vero coeptum optimum ad felicem adducas exitum, SANCTITAS SUA, caelestium auspicem adjumentorum pater-

naeque Suae testem benevolentiae, Apostolicam benedictionem tibi tuaeque religiosae familiae peramanter in Domino impertitur.

Pergrata et mihi oblata perhumaniter eorumdem Commentariorum volumina advenere; tibique et gratulor ex animo, et gratias ago quamplurimas, dum intimae existimationis meae sensus obtestor, me libenter professus.

Paternitati Tuae addictissimum
P. Card. GASPARRI.

Religioso Viro P. Mariano Fernandez, O. F. M. ROMAM.

H. GRAILLOT. *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain.* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 107.) Paris, Fontemoing, 1912, in-8°, 602 pages.

Après avoir consacré quelques pages aux origines lointaines du culte de Cybèle et à sa signification primordiale, M. Graillot s'attaque directement au sujet tel que le circonscrit le titre de son livre. Des raisons d'ordres divers, religieuses et politiques, motivèrent l'adoption officielle de la *Grande Mère* parmi les divinités reconnues à Rome et l'ambassade qui, en 204 avant J.-C., en rapporta de Pergame le simulacre sous la forme d'une pierre noire. C'est toutefois sous les Antonins seulement que cette religion, sévèrement réglementée jusqu'alors, prend son développement prodigieux et ne connaît plus d'entraves. « Antonin et Faustine s'en firent les principaux artisans. Le culte le plus cher aux affranchis impériaux était devenu l'un des cultes de prédilection de la maison impériale. » Dans une série de chapitres, M. Graillot étudie méthodiquement tout ce qui concerne son sujet : l'initiation par le taurobole et les mystères; la doctrine métroaque au IIIe siècle, synthétisant au profit de Cybèle et d'Attis les diverses tendances qui se manifestent dans l'évolution religieuse de cette époque; l'organisation du culte : clergé, confréries, galles; ses sanctuaires et son expansion à Rome et à travers tout l'empire. Un dernier chapitre s'occupe du IVe siècle et de la résistance au christianisme.

Cette analyse très sommaire, si elle permet d'apprécier l'ordre mis par M. Graillot dans la composition de son livre, ne donne aucune idée, je me hâte de le dire, de l'extraordinaire richesse de documentation enfermée dans ces six cents pages. Elles sont le fruit d'un travail considérable de recherches à travers les multiples publications concernant la numismatique, l'épigraphie et l'archéologie. Si, comme de juste, les volumes du *Corpus* sont à l'honneur, une foule de monographies, de catalogues, d'articles de revue sont également mis à contribution. M. Graillot a visité les musées, photographié les monuments, profité de toutes les ressources mises à la disposition du chercheur moderne. Il a pu dresser ainsi, au cours de ses chapitres,

dans les notes précises qui accompagnent le texte, une série de tableaux extrêmement utiles, fixant dans le plus grand détail l'état actuel des connaissances sur son sujet. On se représente malaisément la somme de travail qu'a exigée la constitution de ces dossiers méthodiquement classés par villes et par provinces, nous renseignant exactement, pour chaque localité, sur les témoignages qui nous restent du culte de Cybèle et nous permettant ainsi de nous faire une idée très précise de l'importance qu'il eut réellement. Ce répertoire, à lui seul, constituerait une œuvre très méritoire et vaudrait à M. Graillot la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie ou à l'histoire des religions : en ces deux matières, on a si souvent à se plaindre de la pénurie de pareils recueils ! Mais M. Graillot, très justement, n'a vu là que la moitié de sa tâche. Il n'a point laissé à d'autres le soin d'utiliser les matériaux si laborieusement accumulés : il a fait un livre; il a su écrire un exposé limpide et intéressant, où les idées générales sont dégagées sans peine de la masse des faits particuliers, riche de contenu sans être alourdi par les détails minutieux opportunément renvoyés aux notes. Après lecture, on a l'impression d'être vraiment renseigné sur le sujet et d'avoir une réponse sérieuse aux différentes questions qu'il suggère. Publiée dans la *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, la thèse du maître de conférences à l'Université de Toulouse fait honneur à cette collection et restera comme un des beaux spécimens de cette alliance de l'érudition et de l'art qui est dans la tradition de la littérature scientifique en France.

Du point de vue de la littérature chrétienne, l'ouvrage est à retenir pour plusieurs motifs. Le principal, quoi qu'en pensent certains mythologues, est et restera l'importance du culte de Cybèle en lui-même. Pour apprécier sainement l'histoire et l'influence du christianisme aux premiers siècles, la connaissance exacte du milieu religieux où son action s'est exercée est indispensable. Une monographie renseignant avec précision sur l'une quelconque des religions alors florissantes est donc un service capital rendu à nos études : les travaux de M. Cumont l'ont montré pour le mithriacisme, ceux de M. Graillot en apportent une nouvelle preuve pour le culte qui, avec celui de Mithra, se partageait alors les faveurs de la clientèle païenne. Nos écrivains chrétiens en reçoivent un surcroît de lumière. Nous-mêmes pourrons mieux apprécier l'effort nécessaire au christianisme pour triompher, l'importance des obstacles à surmonter, la valeur de la polémique chrétienne et la portée réelle du concours que pouvaient offrir à la religion nouvelle les dispositions religieuses des populations auxquelles elle s'adressait. Ceci est indiscutable.

Ce qui l'est beaucoup moins, c'est l'influence qu'aurait exercé le culte de Cybèle sur le développement soit dogmatique, soit rituel du catholicisme. Telle est, en effet, la nouvelle forme qu'a prise, depuis plusieurs années, la lutte intellectuelle contre la transcendance du christianisme. On a découvert une application inattendue de la fable du geai. Tandis que certains savants s'efforcent de réduire à néant l'originalité de l'Evangile, en

tâchant de retrouver tout l'enseignement du Christ dans les doctrines des maîtres juifs contemporains, d'autres dressent l'inventaire de tout ce que la religion chrétienne aurait emprunté aux cultes païens avec lesquels elle a été en contact. Comme le papier ne rougit point, on n'a pas reculé devant l'application du système à la religion même la plus décriée du paganisme, à ce mythe de Cybèle et d'Attis qui compte parmi les plus scandaleux d'un Panthéon pourtant bien accueillant. On a voulu y retrouver, entre autres, une source importante de la dévotion et de la théologie mariales. L'on sait que des compilations médiocres sur les *Vierges mères* et *les saints successeurs des dieux* ont récemment essayé de vulgariser ces prétendus résultats de l'histoire comparée des religions.

Il y a, d'ailleurs, deux manières de s'inspirer de ces tendances. L'une consiste dans l'abus de la terminologie spécifiquement catholique, en écrivant l'histoire des cultes qui lui sont étrangers. A propos de Mithra ou de Cybèle, des mystères d'Eleusis ou du culte du Dieu Soleil, on emploiera couramment les termes de sacrement, d'Eglise, de baptême, de communion, de grâce, etc. C'est moins innocent que cela ne paraît et il n'y faut point voir seulement une manie un peu agaçante. A employer ce langage impropre d'une manière continue, on finit par donner au lecteur l'illusion que *c'est arrivé* et lui faire croire, sans en chercher plus au long les preuves, qu'il y a réellement parenté ou identité entre les rites et les croyances auxquels on applique le même vocabulaire. Et c'est aussi dommageable aux idées justes et précises qu'à la compréhension exacte du catholicisme. La vraie mesure est cependant facile à fixer : Personne ne trouvera à redire qu'en un sujet religieux on emploie les termes qui ont une signification générale, que l'on parle couramment de temple, de chapelle, de sacrifice, de prière, de prêtre; pas davantage n'est sujet à critique l'emploi de termes devenus plus particulièrement d'un usage courant dans le catholicisme, si on les retrouve dans le langage des autres cultes auxquels on les applique. Il suffira de bien en préciser l'emploi et de marquer la différence de sens où elle existe. Ce qui est inadmissible, — j'entends scientifiquement, parce que le résultat est une confusion déplorable d'idées, — c'est d'appliquer à des religions qui ne les ont jamais employés des termes propres à l'Eglise chrétienne, sous le prétexte de fallacieuses analogies ou de rapprochements intéressants. Il ne s'agit pas d'être piquant et ingénieux, mais d'abord d'être vrai. Je regrette, qu'en de nombreuses pages, M. Graillot ait cédé à ce caprice du jour. Cette manie de transposition incessante dépare, à mon avis, son exposé et en diminue certainement la valeur.

Le second procédé est plus blâmable et, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, en constatant l'emploi fréquent du premier, M. Graillot — cela prouve le sérieux de son esprit — ne l'utilise qu'avec discrétion. Il consiste dans les rapprochements d'idées et l'affirmation d'une filiation directe et d'emprunts de la part du catholicisme à l'égard des cultes païens. On ne se contente plus d'exposer leur histoire en leur appli-

quant la terminologie chrétienne, on affirme directement l'influence dogmatique ou rituelle qu'ils auraient exercée. Le procédé est d'ailleurs toujours le même et ne demande pas grand effort d'imagination, mais l'on ne peut guère concevoir rien de plus antiscientifique. Il est élémentaire dans ce genre de recherches de recueillir les documents avec le plus grand soin, d'examiner chaque texte scrupuleusement, de fixer les mots, d'en établir les nuances sémantiques avec une délicatesse où l'esprit apporte ce qu'il a de plus délié, de dresser des tables chronologiques, de bien distinguer les époques, de reconstituer en un mot, aussi minutieusement que le permettent les textes, l'histoire d'une doctrine ou d'un vocabulaire. Ce ne sont pas seulement des siècles qui ont ici de l'importance, mais parfois des dizaines d'années et moins. On se croit bien payé de sa peine si l'on peut ainsi arriver à quelques résultats positifs. C'est en tout cas le seul moyen de savoir quelque chose et de pouvoir en parler pertinemment. Or, nos mythologues en veine de comparaisons entre le christianisme et les autres religions, prennent exactement le contre-pied de cette méthode. Ils empruntent de toutes mains, confondent les temps et les mots : pourvu qu'il y ait quelque ressemblance verbale, ils se livrent aux apparentements les plus inattendus, rapprochent des faits distants entre eux de quatre ou cinq siècles, ne gardent d'une institution que le détail favorable à leur thèse, sans examiner s'il n'y en a pas quelque autre plus important et rédhibitoire, ne tiennent pas compte des données positives, des affirmations expresses, fournies par les écrivains anciens, ou les interprètent à contre-sens, y substituent leurs fantaisies d'apparence érudite, en un mot établissent le règne de l'arbitraire où seule la rigueur absolue de la méthode pourrait assurer la certitude des conclusions.

On a reproché, paraît-il, à M. Graillot, sa discrétion à ce sujet. Vraiment, il n'a guère à s'en soucier, car même quelques traits qu'il a retenus, sur la foi de garants qui lui paraissaient sérieux, ne résistent pas à l'examen. J'en citerai seulement deux exemples convaincants. On a voulu voir dans les épithètes attribuées à Marie mère de la vie, mère de la grâce, etc., une influence des hommages par lesquels on honorait Cybèle comme la source de toute vie et de tout bien. Il n'y a aucun rapport. En soi d'abord, puisque jamais le catholicisme n'a considéré Marie comme source du bien surnaturel et participant, à un titre quelconque, elle, pure créature, au pouvoir divin. Historiquement pas davantage : la théologie mariale, sur ce point, a des origines très définies qui la situent et la précisent on ne peut mieux. C'est, en effet, une doctrine fort ancienne et développée avec complaisance par saint Justin et saint Irénée que Marie nous a donné la vie en devenant la Mère du Sauveur. Mais, comme le contexte l'indique, cette doctrine est tout entière suggérée par l'opposition de Marie avec Eve et la thèse de la *récapitulation* : de même que le Christ est le second Adam, Marie est la nouvelle Eve, la véritable mère des vivants, selon l'étymologie donnée au nom d'Eve dans la Bible. Tandis que la première Eve, par sa désobéissance, a été cause de mort pour l'humanité, Marie, par son obéissance, lui a

apporté la vie, laquelle n'est autre que Jésus-Christ. C'est beaucoup, mais c'est tout, et le mythe impur de Cybèle n'a rien à réclamer dans ces idées exclusivement bibliques et chrétiennes.

Il n'est pas davantage fondé à revendiquer une part quelconque dans l'origine ou le succès de l'appellation de Mère de Dieu. La rencontre, ici, avec le nom de mère des dieux attribué à Cybèle est purement extérieure : ni pour le sens, ni pour l'histoire il n'y a de parallélisme à établir et d'influence à reconnaître. On sait d'abord que ce titre est devenu familier aux chrétiens surtout depuis le concile d'Ephèse (ve siècle), bien qu'il y en ait des attestations remontant au IIIe siècle. Quand M. Graillot écrit : « Pour plus d'un chrétien des premiers siècles, la mère du Christ fut la nouvelle Cybèle, *Nea Kubelé* », il emprunte à M. Eisler une assertion qui repose sur un contresens. M. Gelzer, auquel renvoie ce dernier, dit une chose toute différente, car il écrit, — je traduis littéralement : « La raillerie des païens sur la *Nea Kybele*, dont se plaint Isidore de Péluse, est rendue particulièrement compréhensible par de telles productions (le récit du pseudo Africain sur l'enfance du Christ) ». Il ajoute — et la remarque a son prix — que c'est là le signe d'une époque bien plus tardive que le temps de Jules Africain (IIe-IIIe siècle), c'est-à-dire que l'apogée du culte de Cybèle. On voit la méprise : ce que M. Eisler attribue, et M. Graillot à sa suite, aux chrétiens est, d'après Gelzer, le fait des païens. L'analogie entre Marie et Cybèle constitue, je n'hésite pas à l'écrire, une impossibilité absolue, aussi bien morale que psychologique, de la part d'un chrétien, et c'est cela seul qui importe. L'ignorance et le préjugé païens ont pu la commettre, mais, je me hâte de l'ajouter, cela n'est même pas prouvé. M. Gelzer ne donne aucune référence à Isidore de Péluse; je trouve dans la note où M. Graillot indique le passage correspondant d'Eisler un renvoi à Isidore, *Epist.* I, 54. On ne saurait souhaiter mieux pour avoir confirmation de ce que j'avance. Dans cette lettre, l'expression *Nea Kybele* est complètement absente. Isidore répond à son correspondant, le scolastique Théologios, chrétien comme lui, au sujet d'une objection sur le titre de *Mère de Dieu* (on est à l'époque des controverses nestoriennes). En quoi, demande celui-ci, les religions païennes, reconnaissant une mère des dieux diffèrent-elles de la nôtre si nous croyons qu'il y a la mère de Dieu ? Il y a, répond Isidore, la différence de la souillure la plus éhontée et d'une affreuse corruption à la pureté sans tache de la Vierge mère. Quant au nom lui-même, la similitude est due au fait que le Fils de Marie est véritablement Dieu et l'a montré par ses œuvres. Dieu incarné, sa mère a donc droit au titre de Mère de Dieu.

On voit la différence entre le texte authentique d'Isidore et l'interprétation qu'en donne Gelzer. Il y a toute chance pour que la raillerie païenne et l'expression *Nea Kybele* dont il parle soient de son invention, pure interprétation personnelle de la lettre à Théologios. En tout cas, je n'ai rien trouvé dans Isidore qui y corresponde. A plus forte raison faut-il définitivement élaguer l'idée que pour plus d'un chrétien des premiers siècles Marie fut la « nouvelle Cybèle ». Il est étrange que l'on forge

des conjectures quand on a sous la main des textes formels nous renseignant abondamment sur ce que les chrétiens pensaient de la mère des dieux et de ses mystères. Tandis que d'une part saint Justin ne mentionne nullement Cybèle parmi les divinités dont la légende lui sert d'argument *ad hominem* pour faire accepter provisoirement des païens, à titre de parité, le droit à l'existence du christianisme, Clément d'Alexandrie et Arnobe, entre autres, expriment énergiquement toute l'horreur que leur inspirent les impures gestes de la Grande Mère : Maudit soit celui qui, le premier, a initié les hommes à pareille tromperie, écrit Clément (*Cohortatio*, c. 27) ! Arnobe n'est pas moins sévère : après avoir rapporté tout au long d'après Timothée les turpitudes qui forment la légende d'Attis, il conclut : « Si un contempteur des dieux, un homme rendu furieux par la barbarie de son cœur sacrilège avait voulu blasphémer vos dieux, aurait-il osé dire à leur sujet rien de plus grave que ce que raconte cette histoire (*Adv. Gentes*, V. 8.) ». La vraisemblance qu'avec un pareil état d'esprit et la notion exacte du catholicisme un emprunt ait pu avoir lieu ! Si des critiques modernes s'y sont trompés, c'est dû, en grande partie, au préjugé protestant de la *mariolâtrie*. Seule cette grossière mais opiniâtre erreur sur le culte catholique rendu à Marie a pu permettre d'établir un rapport quelconque entre la mère des dieux, placée au sommet de la hiérarchie polythéiste et à qui l'on attribuait toute fécondité, toute vie, toute force, — c'est là d'ailleurs une vue moderne abstraite et une épuration de la légende que la réalité antique n'a jamais connue, — et la sublime créature choisie par le Dieu unique comme l'instrument de ses desseins de miséricorde dans l'Incarnation du Verbe. D'autant plus qu'à l'époque où florissait le culte de Cybèle la mariologie était loin d'avoir atteint dans ses manifestations le développement extérieur dont quelques actes ont pu suggérer cet indécent rapprochement. Il faut descendre bien avant dans le moyen âge pour les trouver. Les Collyridiennes sont un fait isolé : la réprobation qui les a aussitôt frappées montre à quel point une infiltration du culte de la Grande Mère ou de toute autre divinité païenne était impossible. A l'époque des Antonins, d'ailleurs, quand commence à s'universaliser le culte, le christianisme est depuis longtemps, quoi qu'en pensent certains critiques, fixé dans ses dogmes et l'essentiel de sa liturgie. La question qui se pose est beaucoup moins alors celle de l'influence qu'il a pu subir que celle qu'il a pu lui-même exercer sur le mouvement de rénovation religieuse dont le IIe et le IIIe siècles sont témoins, en ce qui concerne le polythéisme. Elle est trop sommairement traitée dans le volume de M. Graillot. Plus approfondie, elle l'aurait certainement rendu moins affirmatif encore sur l'influence du culte de Cybèle et les services qu'il aurait rendus au christianisme, plus sceptique sur l'idéalisation de cette religion sauvage, sanguinaire et immorale de la mère « des Dieux »; il aurait renoncé à faire remonter jusqu'à elle « le culte si profondément humain d'une mère divine » au sens où le catholicisme l'a développé.

Ferdinand CAVALLERA.

M. Reynès-Monlaur : *Pages de deuil et d'héroïsme. Les Paroles secrètes.* — Paris, Plon.

« Je voudrais consoler ceux que la cruauté de l'heure pourrait abattre, et dégager une part de la tragique beauté de cette heure. » Voilà, en deux mots, l'esprit de ces « pages de deuil et d'héroïsme »; elles peignent d'inénarrables souffrances, mais la douleur y est transfigurée par l'héroïsme et le tableau qui s'y déroule, quelles qu'en soient les terribles péripéties, dans la lumière des plus nobles inspirations, ne laisse dans l'âme du lecteur que l'espérance et la fierté d'être Français.

C'est une philosophie de l'histoire de la guerre qui nous est offerte, mais cette expression qui a tant servi et pour des buts si divers ne saurait toute seule marquer la physionomie tout à la fois si simple et si originale du livre. Disons plus proprement que l'auteur n'a voulu nous présenter une description vivante des faits que pour nous en expliquer le sens caché et divin. Au milieu du fracas des événements il faut écouter « les morts qui parlent », les âmes qui vivent, les monuments que l'homme a remplis de sa pensée et enfin et surtout Dieu, dont la voix domine tout ou plutôt qui est le Maître de toute vérité, car c'est lui que l'on entend dans toutes les « paroles secrètes » qu'il faut écouter. Quand les obus allemands ont allumé l'incendie dans la cathédrale de Reims, une petite Sœur Franciscaine à qui Dieu « a parlé dans le secret du cœur » dit à des témoins de ce spectacle horrible : « Dieu garde notre cathédrale. Il la garde française et bienfaisante jusque dans son martyre, puisqu'elle dit ainsi pourquoi nous combattons et nous mourrons. »

Il y a ainsi, tout le long de ces pages, des mots pleins de vérité, de cette vérité qui fait la vigueur des âmes. Encore une de « ces paroles secrètes » que disent les âmes, quand Dieu les inspire : « Je sais, dit Sœur Claire, — la Sœur franciscaine que nous avons déjà citée — je sais que Dieu prend nos angoisses dans ses mains et qu'il en fait des choses inattendues et si belles. » Et ce trait d'un lieutenant qui lui disait devant une troupe indécise : « Ils ont besoin d'apprendre à mourir. Je mourrai. » « Il est mort », ajoutait simplement la Sœur.

L'impression que laisse ce beau et bon livre peut se traduire par cette phrase où l'auteur a résumé la conclusion des communications de Dieu à sa principale héroïne : « Agir, parler, prier, souffrir d'accord avec les paroles secrètes qu'elle avait entendues; manifester la vie de son âme, heure par heure, dans tous les sentiers où la Providence la dirigerait. Oui, c'était par là qu'elle accomplirait son œuvre... A ceux que le Seigneur mettrait sur sa route, elle dirait ce qu'elle pourrait, semeuse d'espérance, de certitude et d'amour. »

Germain Breton.

J. Guibert, p. S.-S. *Contribution à l'éducation des clercs.* Paris, Beauchesne, 1914, in-8, IV-410 pages.

M. Guibert a commencé ses publications pédagogiques par « l'Educateur apôtre ». Dans cet ouvrage il aborde, sans les

approfondir, les problèmes qui devaient solliciter l'attention de toute sa vie et orienter ses réflexions de supérieur de séminaire universitaire. L'un de ses derniers livres, paru après sa mort, est encore une « Contribution à l'éducation des clercs ». Il renferme une série d'études sur l'organisation des Grands Séminaires, sur la vocation des clercs, sur la piété des ecclésiastiques, sur la formation morale des prêtres, sur la discipline et les matières d'enseignement dans nos maisons religieuses. Ces études résument les nombreuses recherches, les observations pénétrantes, les expériences multipliées de M. Guibert. Elles s'imposent à l'attention par la précision des formules et la clarté du langage.

On sait que M. Guibert suivait avec une fiévreuse curiosité le mouvement des idées de notre temps; il voulait être prêt à dire son mot sur tous les problèmes posés; il se laissa aller, sans trop de défiance, aux enthousiasmes à la mode. De là des reculs inattendus. Mais ici on a la sensation que ses idées sont pleinement mûries, que ses jugements sont définitifs. Si son livre ne peut pas être appelé « livre de rétractations » il doit être regardé comme contenant sa dernière pensée sur les principes qui président à la formation du clergé.

Th. CHEMINAT.

Al. CROSNIER, *Louis Branchereau, prêtre de Saint-Sulpice, ancien supérieur des Grands Séminaires de Nantes et d'Orléans* (1819-1913). Paris, Beauchesne, 1915, in-12, 225 pages.

Educateur apôtre, M. Branchereau le fut pendant plus de soixante ans, à Clermont, à Issy, à Nantes, à Orléans. Par ses écrits : d'abord les *Praelectiones philosophicae* qui révélèrent la vigueur de son esprit métaphysicien et, après l'improbation de Rome, sa parfaite docilité de jugement; vinrent ensuite : *Politesse et convenances ecclésiastiques*, la *Vie de M. Hamon*, curé de Saint-Sulpice, le *Manuel du choriste*, la *Lecture à haute voix*, les *Méditations à l'usage des Grands Séminaires et des Prêtres*, *la Vocation sacerdotale*, le *Journal intime* de Mgr Dupanloup une édition retouchée du *Traité des Saints Ordres* de M. Olier et des *Examens particuliers* de M. Tronson. Des articles parus dans différentes revues complétèrent son apostolat par le livre. — Sa parole toujours correcte, grave, étudiée, s'appliquait à accroître la beauté morale des jeunes gens appelés au sacerdoce. Ses méditations, ses sermons de retraites, ses « petits mots », ses lectures spirituelles étaient composés et coordonnés à cette fin. M. Crosnier le fait remarquer avec raison : par respect pour la parole de Dieu et pour ses auditeurs, M. Branchereau écrivait ses lectures spirituelles, ses allocutions, ses sermons, ses avis avec un soin religieux. Il les écrivit jusqu'aux derniers jours de son supériorat. Il ne se fiait pas, sauf pour les retraites spirituelles ordinaires, à l'improvisation, si préparée qu'elle fût par cinquante ou soixante ans de réflexion et d'écriture. En toute sincérité, Mgr Baunard, qui l'avait connu à Orléans, pouvait lui écrire en 1911 : « Combien notre reconnais-

sance est engagée envers vous pour ces années d'Orléans et pour ces leçons et ces lumières qui jaillissaient sur notre clergé et toutes les générations de vos fils, encore plus de votre vie et de votre exemple que de votre distinguée parole et de vos écrits. » M. Crosnier a excellement tracé le portrait de l'homme, du prêtre, du supérieur, de l'écrivain que fut M. Branchereau.

Th. CHEMINAT.

DOM CHAUTARD, abbé de Sept-Fons, *L'Ame de tout apostolat*. Paris, Téqui, 1915, in-12, XII-288 pages. Prix : 1 fr.

Voici un livre qu'il convient de recommander aux éducateurs apôtres, non pour le style et l'art de la composition, mais à cause de la doctrine solide et pratique qu'il contient. Les maîtres de l'enseignement comme les hommes d'œuvres sont portés à exagérer la puissance de l'effort personnel et à diminuer le rôle prépondérant de la grâce dans la formation du chrétien. A force de fréquenter les auteurs païens et de commenter les manuels scientifiques, ils en arrivent parfois à oublier que la vie des âmes découle tout entière de Jésus-Christ, que les maîtres, si intelligents et si entreprenants qu'on les suppose, ne sont que des instruments entre les mains de Dieu : ce que le cardinal Mermillod a qualifié du nom « d'hérésie des œuvres ».

Pour prémunir les religieux, les prêtres et les laïques contre cette erreur, dom Chautard établit avec beaucoup de force : 1° que Jésus-Christ doit être la vie des œuvres; 2° que les œuvres ne doivent être que le débordement de la vie intérieure; 3° que la vie active, dangereuse sans la vie intérieure, assure avec elle le progrès dans la vertu; 4° que la fécondité des œuvres est conditionnée par la vie intérieure. Suivent, dans une cinquième partie quelques principes et avis pour la vie intérieure.

Ceux qui ont suivi avec intérêt la controverse récente sur le rôle de la liturgie dans la vie chrétienne liront avec un soin particulier les pages 236-238 où dom Chautard établit judicieusement l'interdépendance de l'oraison et de la liturgie. « Sans l'oraison, la vie liturgique risquerait de jeter dans une spiritualité alternant du dilettantisme religieux au sentimentalisme. L'oraison sans la vie liturgique, sans la piété habituelle, se transforme en un exercice de gymnastique intellectuelle, devient un devoir ardu, un moment de crispation fatigante. »

Th. CHEMINAT.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT

Dès le début de la guerre, aux premiers jours du mois d'août 1914, tous nos étudiants ont été mobilisés, ainsi que plusieurs de nos professeurs. Beaucoup de nos anciens élèves ont été aussi appelés sous les drapeaux. Tous ont fait le plus grand honneur à l'Institut catholique; et si ce n'est pas sans tristesse, c'est du moins avec fierté que nous pouvons présenter à nos amis la liste de ceux des nôtres qui sont morts au champ d'honneur, ou que leur vaillance a signalés aux regards de leurs chefs. Ces listes sont forcément incomplètes. Nous serons très reconnaissants à ceux qui voudront bien nous adresser les renseignements qui nous manquent et nous permettre ainsi de compléter cette page glorieuse de notre histoire. — Les chiffres qui accompagnent chaque nom indiquent les années passées à l'Institut catholique.

Ont été tués à l'ennemi :

Emmanuel Mathieu	1898-1900	d'Albi
Albert Béziat	1906-1908	de Rodez
Edmond Cure	1903-1905	de Rodez
Lieutenant Dominique Charo	1913-1914	de Bayonne
Capitaine Germain Sannié	1913-1914	de Rodez
Sergent Gilbert Tabarly	1911-1912	d'Albi
Aspirant Joseph Bonal	1909-1911	de Toulouse
Louis Daunic	1908-1910	de Toulouse
Pierre Etienne Leixelard	1913-1914	de Bayonne
Capitaine Pierre Ruffié, disparu	1913-1914	de Pamiers
Henri Saphore	1910-1912	étudiant laïque
Charles Mazel	1909-1912	id.
Pierre Mazel	1911-1913	id.

A été fait prisonnier :

Arthur Sentex	1913-1914	d'Auch

Ont été décorés de la légion d'honneur :

Jean-Marie Vidal, aumônier,	1894-1896	de Pamiers
Jean Bordedarrère, aumônier,	1899-1901	de Bayonne
Lieutenant Raymond Goffre	1912-1914	d'Albi
Capitaine Pierre Ruffié	1913-1914	de Pamiers
Capitaine Germain Sannié	1913-1914	de Rodez

Ont été cités à l'ordre du jour et décorés de la Croix de guerre :

Emmanuel Mathieu	1898-1900	d'Albi
Gustave Combès	1902-1904	d'Albi
Jules Gaubert	1906-1908	de Rodez
Isidore Fanguin	1902-1903	de Mende
Joseph Bonsirven	1905-1906	d'Albi
Auguste Daguzan	1907-1909	de Bayonne
Fernand Causse	1906-1908	de Mende

Emile Rouzeyre	1906-1908	de Mende
Achille Combes	1907-1909	d'Albi
Simon Cistac	1907-1911	de Toulouse
Adjudant Jean Pujol	1912-1914	de Toulouse
Sous-Lieutenant Elie Durand	1912-1914	d'Albi
Lieutenant Camille Delpech	1912-1914	de Cahors

Décoré de la médaille des épidémies :

Jean Pradère	1903-1905	de Toulouse

Professeurs mobilisés :

MM. Cathala, infirmier à Revel.
Carrière, à la poudrerie nationale, à Toulouse.
Crouzil, infirmier au lycée de Toulouse.
Desnoyers, infirmier 8e section, train sanitaire n° 3.
Hourcade, infirmier à l'hôpital auxiliaire 201, à Bordeaux.
Michelet, infirmier à l'hôpital du grand séminaire, à Toulouse
Saltet, infirmier à l'hôpital du grand séminaire, à Rodez.

Sont aumôniers, dans les hôpitaux militaires de complément : Mgr le Recteur (Hôpital 101, Ecole normale de garçons), M. Cheminat (Hôpital 57, Institut Catholique) M. Thomas (Hôpital 66, Orphelinat de la Grande Allée, dont il est directeur intérimaire). M. Besson (Hôpital 52, Caousou), M. de Suplicy (aumônier des prisonniers allemands), M. Cavallera (Hôpital 35, Ecole Supérieure Berthelot et hôpital 61, Calvaire.)

Avec quelques autres de nos professeurs, plusieurs d'entre eux donnent aussi leur aide au clergé paroissial ou le suppléent. Bien que les locaux de l'Institut Catholique soient presque complètement utilisés par l'autorité militaire pour le fonctionnement de l'hôpital 57, la Faculté libre des lettres et partiellement l'Ecole supérieure des Sciences ont pu continuer leur enseignement.

Examens

Session de 1914 :

Ont été reçus docteurs en théologie : MM. Carbonnel, du diocèse d'Agen, *cum magna laude*; Dalmayrac, du diocèse de Rodez; Durand, du diocèse d'Agen et Pujol du diocèse de Toulouse, tous les trois, *cum laude*.

Ont été reçus docteurs en philosophie : MM. Bascans, du diocèse de Toulouse, *cum magna laude*; Delpech, du diocèse de Cahors *cum laude*.

Ont subi avec succès l'examen oral pour le doctorat en théologie : M. Berger, du diocèse d'Agen; en philosophie, M. Ollier, du diocèse de Toulouse.

Ont été reçus licenciés en théologie : MM. Chansou, du diocèse de Toulouse, *cum magna laude*; Allemand, du diocèse de Toulouse; Carrel, du diocèse de Toulouse, et Sentex, du diocèse d'Auch, tous les trois *cum laude*.

A été reçu licencié en droit canonique, M. Nuixa, du diocèse de Perpignan, *cum laude*.

Ont été reçus licenciés ès lettres :

Littératures classiques : MM. Baduel, et Pouy, du diocèse de Toulouse, ce dernier avec la mention *bien*.

Philosophie : M. Durand, du diocèse d'Albi, avec la mention *assez bien*.

Histoire : M. Darmaillacq, du diocèse d'Aire.

Langues vivantes : MM. Bourrel, du diocèse d'Albi; Crouspeire, du diocèse de Bayonne; Lagasse, du diocèse d'Albi.

Ont obtenu les certificats d'études supérieures scientifiques :

Analyse : MM. Couthenx, du diocèse de Bayonne, (assez bien).

Chimie générale : MM. Bouisset (assez bien); Couthenx, (très bien); Fouché (très bien).

Physique générale : M. Dubruel, du diocèse de Cahors. M. Couthenx ayant cinq certificats, MM. Dubruel et Fouché en ayant trois sont licenciés ès sciences.

***

Le prix Duilhé de Saint-Projet, pour la Faculté de théologie, a été attribué à M. Carbonnel, du diocèse d'Agen.

Les prix offerts par l'Association des Anciens élèves de l'Institut catholique, ont été attribués :

Faculté de philosophie, à M. Bascans, du diocèse de Toulouse.

Faculté des lettres, à M. Dreleyre, du diocèse de Tulle.

Ecole supérieure des Sciences, à M. Leixelard, du diocèse de Bayonne.

Concours interscolaire 1914 :

Vingt-cinq Maisons ont pris part au concours (vingt et une en 1913); et le jury a eu à examiner 324 copies (253 en 1913). Voici le nom des lauréats dans les diverses branches du concours :

Instruction religieuse : Paul Delsériès, P. S. de Gourdon. — *Dissertation philosophique* : Joseph d'Esquerre, P. S. de Gourdon. — *Classe de Mathématiques* : Jean Marion, Saint-Joseph de Rodez. — *Sciences-Philosophie* : Joseph d'Esquerre, P. S. de Gourdon. — *Composition française* : Paul Delsériès, P. S. de Gourdon. — *Sciences-Première C et D* : René Guichot, Bétharram. — *Version grecque* : B. Lacaste, P. S. de Nay. — *Version latine* : Jean-Baptiste Farges, P. S. de Marvejols. — *Thème latin* : Ernest Delmori, P. S. de Gourdon.

Session de 1915 : A été reçu licencié en philosophie scolastique : M. Cance du diocèse d'Agen, *cum magna laude* (24 mai).

A été reçu licencié ès lettres : M. Arrivetz, du diocèse d'Auch; M. Montagnac (juillet).

A obtenu le certificat d'analyse : M. Fouché du diocèse de Perpignan (novembre).

Un généreux bienfaiteur.

Nos amis uniront leurs prières aux nôtres pour recommander à Dieu l'âme du pieux chanoine Ballard, curé-doyen de Saint Nicolas, à Toulouse, qui à bien voulu nous laisser en mourant un témoignage de son affection et de son estime en léguant à l'Institut la somme de cinq cent francs.

M. le Chanoine Bonet, Archiprêtre de Céret

Les funérailles de ce prêtre éminent, ancien élève de l'Institut furent célébrées le 24 janvier à Céret avec un concours de clergé et de peuple extraordinaire : dans un pays si divisé d'opinions et de partis, la population a été unanime à entourer son cercueil de vénération et de regrets. Nous qui avons pénétré par l'amitié dans l'intimité de sa vie, nous pouvons dire que l'hommage de la foule ne s'est pas égaré. C'était un homme et un prêtre. Esprit élevé, noble cœur, âme vaillante, il ne se distinguait pas simplement de la multitude humaine par les dons de nature. Son mérite fut principalement celui de l'ouvrier qui fait son travail sans regarder à la peine et qui n'a d'autre souci que de bien faire. Professeur durant ses années de jeunesse, il expliquait les classiques avec l'enthousiasme d'un humaniste de la Renaissance et ses élèves, en l'écoutant, se persuadaient qu'ils goûtaient Virgile et Homère. Mais ce qu'ils sentaient mieux encore dans ses leçons, c'était la vigueur de sa foi, l'ardeur de son zèle, la profonde tendresse de son cœur.

Il fut curé comme il avait été professeur, c'est-à-dire qu'il se prodiguait pour le salut des âmes, et qu'il fut aimé et vénéré à Ille et à Céret parce qu'il était singulièrement bon et dévoué. Ses paroissiens se glorifiaient de lui; ils savaient qu'il faisait des livres et ils le trouvaient éloquent. Il avait en effet certaines parties de l'écrivain, l'élégance et le charme. Il était orateur : il avait « du fleuve », mais surtout il avait de l'âme; il ne parlait pas pour les Muses. Sa vie, à la fin, s'est épuisée goutte à goutte; il est mort longtemps. Il fallait à sa belle vie cette consécration dernière de la souffrance, et de la mort qui s'avance pas à pas. Il l'a vue venir avec ce regard confiant du serviteur qui a rempli sa tâche et du fils qui rentre à la maison. Heureux ceux qui espèrent dans la mort, parce qu'ils savent où ils vont.

Germain BRETON

Toulouse, imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet.

Les Catholiques et la liberté de conscience

I

« La République assure la liberté de conscience ». C'est par cette petite phrase, où le législateur « affecta d'enfermer moins de mots que de sens, » que débute la loi du 11 décembre 1905. Disons tout de suite — et nous marquerons ainsi d'un mot l'esprit de la discussion qui va suivre — que nous ne formons qu'un vœu, c'est que la République tienne sa promesse.

Mais les textes des lois ne suffisent pas à en « assurer » l'application. La Convention, elle aussi, avait solennellement proclamé dans l'article VII de la Déclaration des Droits, « la liberté des cultes » : cela ne l'empêcha pas de proscrire la religion et ses ministres.

Grâces à Dieu, nous n'en sommes point là. Parmi les députés et les sénateurs qui votèrent la loi de Séparation, il ne s'est trouvé personne, ni alors, ni depuis, pour proposer une mesure de violence contre la pratique de la religion; nous croyons même que nul n'y a songé. Pourquoi ? Parce qu'ils ne se reconnaissent pas « le droit d'empiéter, au nom de l'Etat, sur le domaine de cette liberté de conscience qui est le fond même de toutes les libertés »? (1) Il y a longtemps que Mirabeau s'écriait : La liberté la plus illimitée de religion est, à mes yeux, un droit si sacré que le mot de tolérance qui voudrait l'exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-

(1) F. Buisson, *La foi laïque* p. 17.

même, puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer ». (1) On connaît les événements qui suivirent cette déclaration. C'est le sort habituel des maximes politiques d'être tout à la fois nécessaires et inutiles. Les partis ne sauraient s'en passer: il leur faut bien des signes de ralliement. Mais qu'en font-ils d'ordinaire ? De simples formules où chacun, selon les circonstances, met ce qu'il veut.

Le principe inscrit en tête de la loi de Séparation nous semble donc offrir une bien faible garantie contre l'oppression des consciences; il pourrait tout aussi bien servir, si les temps s'y prêtaient, à sanctionner les proscriptions. Une seule chose nous rassure contre le retour des excès que les principes condamnent mais qu'ils n'arrêtent pas, c'est le sentiment de justice qui domine malgré tout, dans la société. Tous les grands mouvements qui l'agitent sont partis de là; les instincts pervers qui en ont détourné le cours n'en ont pas corrompu la source. La société, même quand ses guides l'égarent, ne renonce pas à son idéal; elle souffre qu'ils oppriment le droit, elle n'en poursuit pas moins son rêve de fonder le règne de la justice. La violence, aujourd'hui, a besoin, pour sévir, de prendre un masque ; dès lors elle est forcée de se modérer. C'est ainsi qu'en forgeant des lois pour enchaîner la liberté de la vie morale, nos législateurs n'ont pas touché à la personne matérielle des citoyens ou n'y ont touché qu'indirectement. De là est née, pour ne citer que cet exemple, la distinction sophistique de la *Congrégation* et des *Congréganistes*. On a dit aux *Congréganistes* : Vivez comme vous l'entendrez, c'est le droit de tout le monde, mais vous ne mettrez pas en commun « des biens qui ne sont pas dans le commerce », ce serait un privilège.

Quant aux droits qui seraient d'après l'Ecole de Kant « les corollaires immédiats du droit primordial de disposer de soi et de gouverner sa vie », les maîtres du jour affirment volontiers qu'ils les ont étendus : ils se vantent. En vérité,

---

(1) Mirabeau. *Discours du 22 août 1789.*

« de tous les droits de la personne humaine, comme ils disent, il n'y en a qu'un qu'ils aient élargi, « le droit de parler et d'écrire », mais cela suffit pour que la masse des esprits ne voie plus d'entraves nulle part. La grande illusion du monde moderne c'est de croire que « la liberté de la langue » tient lieu en quelque sorte de toutes les autres; les Français surtout aiment à se persuader qu'ils jouissent de tous les droits qu'il leur est permis de réclamer. Les mots, hélas! ne créent pas les choses : la liberté de conscience, celle que l'on proclame « le fondement de toutes les libertés », « le premier des droits innés et absolus de la personne humaine », pour avoir été affirmée une fois de plus dans nos lois, n'en a pas moins subi, dans la réalité, de graves restrictions.

S'il ne s'agit que du culte en général, on peut admettre, bien que, même sur ce point, il y ait des réserves à faire, que « la République en assure la liberté ». Les églises n'ont pas été fermées, les prêtres y célèbrent les offices religieux, sans être inquiétés, le gouvernement n'a fait à personne la défense formelle d'y prendre part. Mais le culte n'est pas toute la religion et la liberté du culte n'est qu'une partie de la liberté religieuse. Participer au culte public selon les règles prescrites par l'Eglise, c'est pour les catholiques, un devoir; ils en ont d'autres, et donc d'autres droits que la République ne saurait méconnaître sans violer à leur égard la liberté de conscience. Mais ce principe de la liberté de conscience, pouvons-nous l'invoquer, nous catholiques? Quelle en est la portée et quelle en est l'autorité? Il faut le savoir.

Depuis plus d'un siècle, la liberté de conscience sert de drapeau à tous ceux qui mènent le combat contre l'Eglise. C'est au nom de la liberté de conscience que s'est faite la *sécularisation* de la société ou, pour employer l'expression plus brutale et plus sincère de Quinet, « l'expulsion du principe théocratique », et qu'enfin la loi de Séparation a consommé la rupture avec l'Eglise, avec toute reconnaissance, avec toute ingérence de l'idée de Dieu dans la société. En France maintenant, tout est constitué dans la vie civile, les institutions et les lois, comme si tous les Français étaient sans religion et

persuadés que Dieu n'existe pas. C'est la première fois qu'un peuple organise sa vie nationale, sans y mêler le moindre souvenir des choses de Dieu; les hommes qui ont engagé la France dans cette voie nous assurent qu'elle a ainsi pleinement réalisé la liberté de conscience et pris l'initiative d'un des progrès les plus essentiels de la société moderne. Cependant, si l'on considère la liberté de conscience dans la pratique, l'abrogation du Concordat n'y a pas changé grand'chose. Il y a longtemps que les cultes sont libres en France, que chacun peut suivre le culte qui lui plaît, ou mieux encore, n'en suivre aucun, et, en matière de religion, « penser tout ce qu'il veut, dire tout ce qu'il pense ». Pratiquement la liberté de conscience n'a reçu, elle ne pouvait recevoir aucun accroissement.

La loi de Séparation n'en a pas moins produit un changement qui a porté jusqu'au fond le plus intime des âmes et de la société. Ce qui n'avait été jusque-là que la théorie d'un parti, la doctrine d'une école, est maintenant un dogme, un principe fondamental de l'Etat, à savoir que la liberté de conscience est un droit tout individuel, que chacun possède pour soi et pour soi tout seul, qu'en dehors de ce droit qui se limite à la conscience de chacun, par rapport à la religion, il n'y en a pas d'autre. L'Etat reconnaît la liberté de conscience individuelle, et la reconnaît — il le prétend du moins — pleine et entière, sans réserve ni conditions, sauf à en régler les manifestations extérieures qui touchent à l'ordre public. Mais en dehors de la liberté de conscience individuelle, l'Etat, dans l'ordre des choses religieuses, ne reconnaît aucune autre liberté. S'il y a, en fait, d'autres libertés, en droit elles dépendent absolument de l'Etat, elles n'existent que parce que l'Etat le veut, quand et comme il le veut. L'Etat ne les *reconnaît* pas, il les crée; elles n'ont qu'une origine, sa volonté; elles ne sont que ce qu'il les fait; il peut à son gré les étendre ou les restreindre ou même les supprimer, selon les circonstances dont il est le juge.

Ainsi la liberté de conscience existe sous le nouveau régime créé par la loi de Séparation, mais la liberté de la religion n'existe pas, encore moins la liberté de l'Eglise. L'Etat ne reconnaît en aucune manière la liberté de l'Eglise, ni son droit

d'apostolat parmi les peuples, ni son droit de gouvernement sur ses fidèles. La loi de Séparation n'a laissé subsister, nous l'avons déjà dit, dans l'ordre religieux, qu'un droit, la liberté de conscience individuelle; toutes les autres libertés, révocables au gré de l'Etat, ne sont point à ses yeux des droits. De plus, la liberté de conscience, comme tous les droits des citoyens, est sous la garde de l'Etat; il lui appartient d'en assurer l'exercice et de la protéger. L'Etat revendique donc le droit de mettre obstacle à toute action, même à l'action de l'Eglise, qui lui paraîtra de nature à entraver la liberté de conscience.

Ainsi la liberté de l'Eglise se trouve être doublement sacrifiée par la loi de Séparation : d'un côté, l'Etat ne lui reconnaît aucun droit, de l'autre, il peut tout entreprendre contre elle sous prétexte de sauvegarder la liberté de conscience.

Telle est la grande nouveauté créée par la Séparation de l'Eglise et de l'Etat et dont il est impossible de prévoir les conséquences. A vrai dire, le principe dont elle a été la conclusion était en vigueur depuis longtemps, lorsqu'il a reçu cette consécration définitive.

La société n'est pas comme la nature : « elle fait des sauts »; à la fin du dix-huitième siècle, elle en fit un si brusque et si violent qu'elle brisa du coup sa vieille armature; on vit alors la fin d'un monde. La société sortit du chaos ou elle s'était précipitée; mais l'ordre, sur lequel elle avait vécu plus de dix siècles, ne devait pas renaître; elle allait s'établir sur des bases toutes nouvelles. Jusqu'à la Révolution, la société avait reçu de la tradition ses croyances et ses mœurs, ses maîtres et ses lois; elle prétendit alors régler elle-même le cours de sa destinée, sans autre guide que la raison et se considéra comme étant seule désormais la source du droit et de l'autorité. « L'Etat est laïque », disait déjà M. Guizot : il l'est devenu en 1789 et il n'a plus cessé de l'être. Quand disparut l'Ancien Régime, l'Eglise et l'Etat se séparèrent sans retour. Le Concordat ne rétablit pas leur union, cette « union de l'âme et du corps » qui constituait « la société chrétienne »; il rattacha simplement l'Eglise à l'Etat par des liens tout extérieurs qui n'entraînaient proprement aucun concours d'efforts pour

une action et une vie communes. Tous les gouvernements, qui se sont succédé en France depuis la fin de l'ancienne monarchie, ont écarté l'Eglise des services publics; tous, plus ou moins, se sont appliqués à éliminer peu à peu de l'organisme social les traces d'esprit chrétien que la Révolution n'avait pas complètement effacées. L'Œuvre de « laïcisation » — le nom seul est nouveau — inaugurée par la Constituante, n'a jamais été abandonnée. La troisième République l'a simplement poursuivie avec plus d'âpreté et plus de suite; elle en a fait sa tâche principale, l'on pourrait dire, unique : ce sera, dans l'histoire, la marque du régime.

La loi du 11 décembre 1905 n'a donc pas, à proprement parler, séparé l'Eglise de l'Etat : c'était fait. Mais elle a produit un résultat incomparablement plus grave : elle a frappé l'Eglise de mort civile; l'Etat ne reconnaît plus maintenant à l'Eglise aucun droit quelconque, pour cette raison très simple, c'est que, aux yeux de l'Etat, l'Eglise n'existe plus. Il n'y a plus désormais en France, dans l'ordre religieux que des individus à qui l'Etat reconnaît le droit de pratiquer le culte que bon leur semble, mais, en dehors de ce droit individuel de chaque citoyen, l'Etat n'en reconnaît pas d'autre. Si les citoyens veulent s'associer pour pratiquer en commun leur religion, ils le pourront à la condition que l'Etat les y autorise, ils n'en ont pas le droit. Il n'y a pas de conscience collective, il n'y a que des consciences individuelles; il n'y a donc pas de liberté de conscience pour une collectivité, pour une association. La liberté dont peut jouir une collectivité, une association, n'est pas un droit que l'Etat doive reconnaître ; c'est une concession qu'il fait, mais qu'il pourrait refuser.

Or, l'Eglise n'est plus, sous le régime de la loi de Séparation, qu'une association comme toutes les associations qui se forment dans la société, plus puissante que les autres et partant plus dangereuse pour l'Etat ou qui peut le devenir, en tout cas plus inquiétante, mais qui n'a, comme toute association, d'autres droits que ceux que l'Etat lui accorde. L'Etat la tolère, mais il pourrait ne pas la tolérer, s'il voyait à cela plus d'avantages que d'inconvénients; elle ne peut plus remplir sa mission

que sous le contrôle de l'Etat; placée sous la surveillance et la dépendance de l'Etat, elle reste toujours, dans toutes ses œuvres, à la merci de l'Etat.

Tant que le Concordat à été maintenu, l'Eglise demeurait en face de l'Etat, dans sa position de « société parfaite » qui a une constitution propre, des droits essentiels, une souveraineté inviolable dans son ordre. L'Etat ne pouvait toucher aux choses religieuses sans son consentement; il y avait, à l'entrée de ce domaine, un pouvoir, un droit qui limitait le pouvoir, le droit de l'Etat; même quand il abusait de sa force, l'Etat rencontrait toujours une borne qu'il n'osait franchir. La borne a été enlevée; il n'y en a plus nulle part. Dans le domaine de la vie publique et jusque dans cette région supérieure où se déploie la vie religieuse, l'Etat ne reconnait plus d'autre droit que le sien; il peut tout ce qu'il veut, il n'a d'autre frein que l'opinion, et l'opinion qui l'a créé, c'est lui. On se rappelle comment les choses se sont passées un an après le vote de la loi de Séparation. L'Etat a dit à l'Eglise : Vous n'existez plus; comment pourriez-vous posséder quoi que ce soit? Et il l'a spoliée. Ce raisonnement d'une remarquable simplicité, l'Etat, chaque fois qu'il voudra prendre une mesure contre l'Eglise; pourra le renouveler : qui l'en empêcherait?

II

L'Eglise se trouve donc dans une situation aussi instable que pleine de périls, et, sauf que la persécution violente lui est épargnée, jamais, même aux plus mauvais jours de son histoire, elle n'a ressemblé davantage à « un navire qui flotte au milieu des ondes au gré des vents et des tempêtes » (1). L'Eglise a lutté tant qu'elle a pu pour ne pas rompre des liens qui lui ont coûté peut-être plus qu'ils ne lui ont profité, mais qui étaient malgré tout une faible image d'une union qu'elle estime nécessaire. Le sort qu'elle a subi, elle le réprouve absolument, surtout à cause de l'outrage qui en revient à Jésus-Christ; elle n'y peut

(1) *Sermons* de Bossuet éd. Lebarcq t. III, *Sermon sur l'Eglise* p, 127.

rien changer. Soumise à toutes les vicissitudes des choses humaines, l'Eglise poursuit sa destinée à travers des fortunes changeantes, sans abdiquer aucun de ses droits, même quand ils sont le plus méconnus, parce qu'elle est incapable de trahir un seul de ses devoirs. Elle a sa vie propre qu'elle tient de son fondateur et qu'aucun pouvoir humain ne saurait lui ôter ; au besoin, cette vie lui suffit. Quelle que soit la place que lui ménage la Providence, elle se plie aux nécessités de chaque époque et aux divers régimes qu'elle rencontre, ne demandant à chacun que de respecter à son égard la justice selon l'ordre établi. L'Eglise n'a donc pas eu besoin de faire sa révolution de 89. Elle ne la fera pas pour s'accommoder « à l'esprit moderne ». En dehors de l'Etat, elle conservera ses lois, elle conservera ses vérités. Elle n'aura pas une vérité du lendemain inconnue aujourd'hui, elle ne déclarera pas caduque une vérité d'hier. Elle continuera d'enseigner invariablement que « la religion est le premier fondement, la condition essentielle de toute société » que « la société religieuse et civile, l'Eglise et l'Etat sont inséparables ; ils doivent être unis comme l'âme et le corps : voilà l'ordre » Telle est la pure doctrine de l'Eglise sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Lamennais, après l'avoir rappelée dans les termes que nous venons de citer, ajoutait quelques lignes plus loin : « Nous croyons fermement que le développement des lumières modernes ramènera un jour non seulement la France, mais l'Europe entière, à l'unité catholique, qui, plus tard, et par un progrès successif, attirant à elle le reste du genre humain, le constituera par une même foi dans une même société spirituelle : *Et fiet unum ovile et unus pastor*. Mais nous croyons en même temps que la religion doit être aujourd'hui totalement séparée de l'Etat et le prêtre de la politique : que le catholicisme partout en butte à la défiance des peuples et trop souvent à la persécution des gouvernements, s'affaiblirait toujours davantage s'il ne se hâtait de secouer le joug de leur pesante protection ; et qu'il ne peut revivre que par la liberté » (1).

(1) *Œuvres* de LAMENNAIS, t. 10 p. 156. *La séparation de l'Eglise et de l'Etat.*

On ne peut disconvenir que Lamennais ne vît juste quand il signalait « la position fausse où était placée l'Eglise par suite de ses rapports avec le pouvoir temporel, entraîné par l'esprit du temps à se montrer presque constamment hostile ». Seulement il se trompait deux fois en demandant à l'Eglise de prendre l'initiative d'une séparation qu'elle est obligée de condamner comme la pire des anarchies, même quand elle est forcée de la subir. Toutefois si déplorable que soit de sa nature cet état de choses, ce n'est pas une raison de penser qu'il fera nécessairement obstacle au progrès du catholicisme. L'homme est bien le maître d'abuser de sa liberté, il l'est rarement de faire le mal qu'il veut, ou plutôt, même alors qu'il semble s'affranchir de toute loi, c'est la volonté de Dieu qui s'accomplit. Voilà bien des années que tout l'effort de la politique est dirigé contre l'Eglise dans le but hautement avoué d'en finir avec une institution « radicalement incompatible, proclament à tout propos ses ennemis, avec la civilisation moderne ». Ils ont réussi, c'est vrai, à détourner de la vie chrétienne bien des âmes, surtout parmi le peuple naturellement plus porté à régler ses convictions et sa conduite sur la parole et sur l'exemple de ceux qui disposent de ses intérêts. Mais, en retour, le mouvement des esprits vers les idées religieuses s'est incomparablement accru; et pour combien d'entre eux Dieu en a fait jaillir la lumière!

Le même courant à conduit les catholiques en général à vouloir posséder davantage la vérité qu'ils croient et à la professer plus vigoureusement. La foi, en se réveillant, a développé chez beaucoup l'action ardente et généreuse, l'élan et la fermeté dans le bien. Or c'est là, en dehors du principe divin qui assure à l'Église une vie impérissable, que réside principalement sa force de résistance et d'expansion. Ainsi la malice des hommes sème des causes de ruine et Dieu fait lever des vertus. L'Eglise, nous n'en pouvons douter, malgré tous les obstacles qu'on a dressés contre elle, saura bien se frayer une voie vers la conquête des âmes; les obstacles seront tournés ou bien la Providence prendra soin de les faire disparaître.

Du reste il ne semble pas que la loi de Séparation qui

pourtant a entraîné tant de désastres, les ait sensiblement accrus. Elle n'a fait, pour ainsi dire, que consacrer une situation, mettre le sceau à toutes les mesures d'exclusion dont l'Eglise avait déjà été frappée. Quant aux maigres avantages que pouvait lui offrir encore le Concordat entre des mains qui ne visaient qu'à en faire un instrument d'oppression, nous ne pensons pas qu'elle ait lieu de les pleurer. Le danger de la rupture est ailleurs, nous l'avons dit ; il est possible de tirer de la loi toutes les proscriptions, même les plus invraisemblables. Il faudrait sans doute abuser du principe inscrit au frontispice de la loi pour en définir l'inspiration et le caractère, mais c'est précisément la nature même du principe de se prêter aux interprétations les plus contradictoires et d'ouvrir la porte à tous les abus. Par l'emploi qu'on en a fait déjà, il est facile d'entrevoir les conséquences qui en pourraient sortir.

Toutefois le principe est posé : il est la base philosophique de la société moderne. Nous avons beau dire que cette base est ruineuse, qu'elle livre la société et l'Eglise à toutes sortes de périls : c'est un fait totalement indépendant de nous, un état de choses où nous nous trouvons sans l'avoir désiré et, si l'on veut, malgré nous. Nos répugnances et nos vœux n'y peuvent rien changer et même le changement. s'il doit se produire, ne saurait être, vraisemblablement, que l'œuvre des siècles. Que conclure de là ? Tout simplement qu'il faut prendre notre parti sur la société comme si elle était dans son état normal. Nous ne sommes pas obligés et nous n'avons pas le droit de renoncer à notre idéal de l'Etat chrétien ; mais c'est l'idéal, ce n'est pas la réalité. Si nous pouvons. si nous devons même aspirer à l'établissement d'un ordre de choses où, par le simple et libre jeu de la vie sociale, Dieu serait donné à toute âme et toute âme à Dieu, nous n'y sommes pas, et il s'en faut. Nous vivons au milieu d'un monde livré entièrement à la lutte des idées, où chaque doctrine s'affirme, se développe et combat suivant sa nature. C'est un état anarchique, soit : nous avons le droit de le penser et de le dire. Mais nous n'avons pas le droit, même si nous en avions les moyens, de vouloir substituer violemment un autre état ; tout ce qui nous est permis, c'est de

souhaiter que le genre humain devienne un jour par la communion à la vérité et à la charité, une véritable société d'âmes, c'est d'entreprendre de ramener les esprits par la persuasion à la perfection de l'unité promise au monde. Nous devons donc accepter loyalement le principe de la liberté de conscience, en faire un moyen de conquête pour la vérité que nous professons et qu'il permet également de contredire et de propager.

A première vue, l'énoncé d'une pareille proposition, nous ne l'ignorons pas, a de quoi surprendre. Quand un catholique parle de la liberté de conscience, aussitôt il entend « bourdonner à ses oreilles » les Encycliques *Mirari vos* et *Quanta Cura*, pour ne citer que celles qui ont le plus ému l'opinion. Du reste si nous voulions les oublier, nos adversaires prendraient soin de nous les rappeler : ils en ont fait le sujet inépuisable de leurs invectives contre l'autorité de l'Eglise et ce qu'ils appellent son esprit de domination, le prétexte sans cesse invoqué et toujours plausible de leurs entreprises contre sa liberté. L'Eglise, à les entendre, en condamnant la liberté de conscience comme « une liberté de perdition », l'a réprouvée sans réserve et sans retour. C'est à l'abri d'un droit qu'elle a répudié, qu'elle continue de vivre ; elle peut en recueillir le bénéfice ; elle a retranché aux catholiques la faculté de l'invoquer comme une sauvegarde, d'en faire une arme de défense. Bien plus l'Eglise a creusé entre elle et la société civile un abîme infranchissable, si bien que tout esprit qui pense est placé désormais dans l'alternative redoutable de s'exiler en quelque sorte de la vie de son temps et de son pays pour rester dans l'Eglise ou de sortir de l'Eglise, sous peine de n'être plus, dans la cité moderne, qu'un étranger qui ne saurait aspirer aux droits du citoyen, parce qu'il en rejette les devoirs.

L'Eglise, nous ne le savons que trop, n'a plus en France, d'existence légale ; elle est dans une nation qu'elle a créée et qui se glorifiait jadis d'être « sa fille aînée », comme s'il ne restait plus d'elle qu'un souvenir. Il n'y a plus d'Eglise en France aux termes de la loi, mais il y a encore des citoyens qui ont le droit de professer la doctrine de l'Eglise et d'obéir à ses prescriptions. L'Eglise ne peut plus revendiquer sa li-

berté auprès de l'Etat qui ne la connaît plus, mais nous avons le droit, nous catholiques, de réclamer à titre de citoyens, la liberté pleine et entière de penser et d'agir, de vivre selon nos convictions. Il y a d'ailleurs entre la liberté de conscience et la liberté de l'Eglise un lien nécessaire. L'Eglise n'a besoin que d'une chose pour remplir sa mission et elle ne demande rien de plus : que les âmes soient libres de répondre à son appel, de s'engager, quand elles le veulent, sous sa conduite ; « tout le droit qu'elle peut avoir d'elle-même sur la terre, c'est qu'on lui laisse pour ainsi dire, passer son chemin et achever son voyage en paix ». (1) L'Eglise ne se plaint jamais de manquer de liberté que là où l'Etat resserre plus que la justice ne le permet la liberté de conscience : qu'on laisse donc, en France, les catholiques libres d'obéir en tout à leur conscience, et l'Eglise même dépouillée des quelques privilèges plus ou moins onéreux que lui faisait le Concordat, s'estimera, croyons-nous, suffisamment libre.

III

Mais nous sommes, paraît-il, bien loin de compte, en raisonnant de la sorte ; nous demandons, au nom de la liberté de conscience, à titre de citoyens, d'être ce que nous sommes ; or, ce que nous demandons ne peut pas nous être accordé. Ce n'est pas simplement l'Eglise, ce sont les catholiques pris individuellement, qui n'ont plus, comme catholiques, leur place dans la société moderne. La loi leur attribue apparemment les mêmes avantages qu'aux autres citoyens ; en réalité elle ne leur communique pas les mêmes droits parce qu'ils en sont incapables. Les catholiques pratiquent leur religion sous le couvert de la liberté de conscience ; mais le droit que cette liberté constitue pour tout citoyen, ils ne l'exercent pas, ils ne peuvent pas l'exercer ; c'est pour eux une chose non avenue. Dirons-nous qu'ils en abusent ? Non, puisqu'ils n'en font aucun usage ;

(1) Bossuet, *Panégyrique de St. Thomas de Cantorbéry*. Sermons Edit. Lebarcq. t. v. p. 432.

ils profitent simplement de la situation que leur assure la loi pour étouffer en eux et pour tâcher d'anéantir chez les autres, le droit le plus essentiel de la personne humaine — la liberté intellectuelle et morale. Aussi la société peut les tolérer, elle le doit même, si l'on veut, en vertu d'un principe supérieur qui lui interdit d'employer la force tant que l'ordre public n'est pas en cause, mais elle ne saurait leur reconnaître un droit qui serait en contradiction avec ses principes : il n'y a pas de droit contre le droit. Or la liberté souveraine de la raison : voilà le droit fondamental sur lequel est établie la société. Tout ce qui se fait contre cette liberté se fait contre le droit : la société ne saurait le consacrer. Elle souffre que des citoyens fassent abandon du sens critique dans la formation de leurs idées, dans la direction de leur conduite ; elle ne peut faire davantage ; elle ne leur donne pas, elle ne peut pas leur donner le droit de dépouiller la personnalité humaine, puisque le droit n'existe que dans la personne humaine et qu'il en est inséparable.

Les catholiques se tiennent donc en marge du principe de la vie sociale auquel ils refusent de participer. Dès lors ils constituent par leur existence même, mais surtout par leur propagande, une menace perpétuelle pour ce principe, ils le combattent, ils en empêchent autant qu'ils peuvent, la diffusion, ils travaillent à le détruire. La société a le droit de se défendre, de se protéger contre eux ; elle en a le devoir. Il s'ensuit que toutes les mesures, toutes les lois propres à réduire l'influence des catholiques, à limiter l'action de leur propagande, sans violenter leur conscience, sont légitimes ; l'Etat qui agit au nom de la société et qui a la charge de la défendre, pourra, devra même prendre ces mesures, édicter ces lois.

Telle est la doctrine reçue et professée couramment par tous les esprits qui se rangent sous le drapeau de la Libre Pensée militante, par ceux du moins qui savent ce qu'ils veulent. On ne la rencontre peut-être nulle part sous la forme précise que nous lui donnons ici, mais c'est là le fond d'idées qui se retrouve partout, enveloppé le plus souvent d'équivoques, chez les écrivains et les orateurs du parti.

Quand les catholiques discutent avec leurs adversaires, ils paraissent croire qu'il ont encore affaire aux libéraux de la Restauration ou de la monarchie de Juillet. Il n'en reste plus ; M. Faguet est peut-être le seul survivant, et encore peut-on dire qu'il ait « la foi libérale », M. Faguet, quand il écrit: « Non ; il n'y a pas de droits de l'homme. Il faut peut-être faire comme s'il y en avait; mais il n'y en a pas » (1). Le Libéralisme, de « l'Ecole libérale », des Benjamin Constant, des Laboulaye, des Prévost-Paradol, des Jules Simon est mort et il ne semble pas près de ressusciter, le Libéralisme de « l'Ecole démocratique » l'a remplacé ; c'est bien toujours le même nom, mais ce n'est plus la même chose, ou mieux, c'est tout le contraire.

L'ancien Libéralisme n'a pas été sans péché — il s'en faut — envers la liberté. Les principes politiques, nous avons déjà fait cette remarque, sont des règles de plomb qui se plient sans trop d'efforts aux circonstances. Pour tout dire, il ne s'est peut-être pas rencontré un seul libéral, quelle que fût sa foi aux idées, qui n'ait plus ou moins gauchi dans leur application. Toutefois il y avait là, contre l'oppression, un recours toujours prêt pour la flétrir, quand on ne parvenait pas à l'écarter. Les temps sont bien changés : c'est au nom même de la liberté et de la démocratie que nous sommes rejetés hors du droit commun. « On ne fait une démocratie qu'avec des citoyens ; on ne fait des citoyens qu'avec des hommes ; on ne fait des hommes que par l'éducation dans le sens le plus large du mot... Or l'éducation catholique ne fait pas des hommes libres » (2) : Voilà qui est net et catégorique.

Mais enfin qu'est-ce donc que cette liberté à laquelle restent si complètement étrangers les catholiques et qui, par suite, pourrait au besoin autoriser, commander même contre eux toutes les proscriptions? Là est précisément le nœud de la question. Dans un discours célèbre prononcé à l'Athénée

(1) *Le Libéralisme*, ch. I. Les droits de l'homme p. 15.

(2) *La Démocratie*, par Et. Vacherot, *De la société démocratique* p. 33.

royal de Paris en 1819, Benjamin Constant, comparant la liberté des Anciens et celle des Modernes, les définissait ainsi l'une et l'autre : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les joissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances... La liberté des anciens se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté à nous doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée » (1).

L'Ecole libérale avait fait du libre arbitre le fondement de la liberté civile et de la liberté politique. L'homme a été créé libre, maître et responsable de ses actes; donc il doit rester libre. Pour que l'homme soit vraiment libre, il faut que le citoyen jouisse de l'indépendance dans la vie privée et qu'il ait part au gouvernement de la vie publique. Tout se tient dans la vie humaine, toutes les libertés se tiennent; l'homme n'est plus assez libre sur aucun point, s'il ne possède une liberté entière dans toute la sphère de son activité. (2) La liberté ne peut être limitée que par la liberté; la loi ne saurait donc avoir qu'un seul but : régler l'accord de la liberté de chacun avec la liberté de tous. Dès lors tout citoyen a le droit d'user de la liberté comme il l'entend et même d'en abuser tant qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Le libre arbitre doit être respecté jusque dans ses égarements, parce que le libre arbitre c'est l'homme et c'est le créateur de l'ordre moral. Ainsi la liberté du libre arbitre, l'indépendance de l'individu dans l'ordre civil, et sa libre participation à la vie publique voilà proprement la liberté telle que la comprend l'Ecole libérale, la liberté qu'il faut, suivant ses principes, assurer aux citoyens des nations modernes, la liberté que les Constitutions et les lois doivent consacrer, protéger, développer.

Tout autre est la liberté de l'Ecole démocratique: elle ne

---

(1) Benjamin CONSTANT. *Cours de Politique constitutionnelle. — La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes.* p. 54.

(2) *La liberté,* par J. Simon. Ch. I. *La Morale, passim.*

se rattache pas au libre arbitre, elle n'a pas proprement pour objet de faire respecter l'indépendance individuelle ; son origine et son but sont tout différents.

L'Ecole démocratique ne se préoccupe nullement du libre arbitre ; dans son ensemble, elle n'y voit qu'une illusion. Le monde est à ses yeux, un enchaînement sans fin de phénomènes où il n'y a pas de solution de continuité et qui embrasse la réalité tout entière. Comme toutes choses dans la nature, l'homme est un produit de l'évolution, soumis par conséquent au déterminisme universel. Tous les moments et tous les actes de sa vie se tiennent, dépendent étroitement les uns des autres comme les anneaux d'une chaîne. Mais l'homme est doué de raison ; s'il n'a pas le pouvoir que lui attribuent les partisans du libre arbitre, de faire quelque chose de rien, de vouloir et de faire ce qu'il veut, simplement parce qu'il le veut, il n'en est pas moins le maître de sa destinée, parce qu'il sait ce qu'il fait et qu'il fait ce qu'il veut. C'est la raison qui l'affranchit de la nécessité où se trouvent tous les êtres qui n'ont que des instincts, de suivre aveuglément et sans résistance l'inspiration qu'il reçoit du dehors. La raison lui découvre le pourquoi et le comment des choses ; elle lui donne des raisons d'agir, et, quand il suit la voie qui lui est ainsi tracée, parce qu'en effet il juge qu'il doit la suivre, il est bien vraiment son maître et il n'en a pas d'autre ; sa volonté est autonome, elle n'obéit qu'à une loi qu'elle a faite. Ainsi l'homme est libre parce qu'il est capable d'obéir à la raison et de n'obéir qu'à la raison et il n'est libre que tout autant qu'il obéit à la raison. Ce pouvoir qui appartient à l'homme d'avoir dans ses mains le gouvernement de sa vie et que nous appelons la personnalité le distingue essentiellement du reste de la nature. C'est ce pouvoir, ce caractère distinctif de l'homme qu'il faut sauvegarder à tout prix et développer, que la société a la mission de garantir, de protéger et d'agrandir.

« La liberté de la personne humaine », voilà donc précisément la liberté que l'Ecole démocratique se propose avant tout de maintenir, d'affranchir de plus en plus et à laquelle elle est disposée, pour ainsi dire, à tout sacrifier. « Il faut que

la personne humaine soit libre », que l'homme ne reconnaisse pour diriger sa pensée, et régler sa conduite, d'autre guide ni d'autre maître que la raison. C'est « un droit, car il faut que la personne humaine puisse s'opposer à toute contrainte, à toute entrave qui la priverait du plein exercice de ses facultés ». C'est aussi « un devoir, car elle même ne peut pas plus annihiler sa liberté que la laisser annihiler par autrui. Toute servitude est un crime de lèse-humanité. sans en excepter la servitude volontaire ». « La libre pensée; voilà donc le point de départ de toute doctrine affirmant la liberté de la personne humaine. » Sans doute, « c'est la liberté dans la sphère individuelle, celle qui ne dépend que de l'individu lui-même, celle que lui seul peut se donner ou s'enlever » (1). On ne peut pas le contraindre à respecter sa liberté, ce serait une contradiction, puisqu'encore une fois, pour être libre il faut qu'il sache et veuille l'être, qu'il agisse de lui-même et « ne soit pas agi ». Mais, d'un autre côté, cette liberté de la personne humaine », la société a le devoir de la défendre et de la protéger; la société ou l'Etat qui agit en son nom, doit, par ses institutions, par ses lois, par tous les moyens dont il dispose en dehors de la force ouverte qui risquerait de l'anéantir, s'efforcer de la propager et de l'affermir. Cela va loin et il nous paraît difficile de marquer, dans l'application de ce principe, la limite qui ne sera pas dépassée : toutes les mesures d'oppression peuvent en sortir. Si vous ne me demandez, dans l'exercice de ma liberté, que de ne pas nuire à autrui, mon droit, quoi que je fasse, est toujours le même. Je puis aller jusqu'au sacrifice de ma liberté, même alors, j'use du droit que vous m'avez reconnu de faire ce que bon me semble. Et si vous prétendez m'en empêcher par une loi, il est de toute évidence que vous violez ouvertement, directement le principe générateur de la constitution et des lois.

Mais si, au contraire, la liberté n'est plus précisément la liberté individuelle, si la liberté ne consiste plus « à pouvoir

(1) *La Foi laïque* par F. Buisson. *La Liberté de la personne humaine* p. 192-193.

faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », s'il y en a une autre qui domine celle-là, à laquelle celle-là puisse et doive être subordonnée, si enfin l'Etat a le droit, parce qu'il en la mission, de promouvoir « la liberté de la personne humaine », de favoriser par tous les moyens qui sont en son pouvoir, sauf l'emploi de la contrainte directe, « le plein exercice des facultés » de la personne humaine, c'est l'Etat qui est alors le juge souverain des secours qu'il pourra offrir et des obstacles qu'il devra écarter pour atteindre ce but. Il a dit aux moines : Vous n'avez pas le droit d'enchaîner votre liberté par le vœu d'obéissance. Il pourra, avec autant de justice, dire aux catholiques — et pratiquement c'est à peu près comme s'il l'avait dit, — : Vous n'avez pas le le droit d'enchaîner la raison de vos enfants en les confiant à des maîtres qui n'enseignent pas « une morale fondée sur les lois de la nature de l'homme et de la nature de la société ».

« La Libre pensée ne pouvant se contenter d'opinions purement spéculatives qui n'intéresseraient que la pensée individuelle, il lui appartient de fournir une règle de vie aux sociétés aussi bien qu'aux individus. Appliquée aux sociétés, elle est la méthode qui consiste à vouloir soumettre aux lois de la raison l'organisation sociale elle-même. Une société qui s'inspire de cette méthode a pour premier devoir d'enlever à tous ses services publics, (administration, justice, instruction, assistance, etc) tout caractère confessionnel, par où il faut entendre qu'elle doit les rendre non seulement neutres entre les diverses confessions religieuses, mais étrangères et réfractaires à toute influence religieuse, rigoureusement exclusifs de tout dogmatisme explicite ou implicite. . . La Libre pensée est donc logiquement génératrice d'une science sociale qui, en se perfectionnant, constituera un régime de justice : la justice sociale n'est que la raison appliquée par l'humanité à son propre gouvernement » (1).

Cette citation est tirée d'une « Déclaration de Principes présentée au Congrès international de la Libre Pensée réuni à

(1) *La Foi laïque* p. 193.

Rome le 22 septembre 1904 et votée à l'unanimité ». Elle contient donc la pure doctrine de l'Ecole ; or l'on peut juger, en la lisant, si, dans l'exposé que nous avons fait précédemment de cette doctrine, nous en avons traduit fidèlement les principes et signalé exactement les conséquenses.

Du reste, en travaillant à instituer un régime où « l'être humain puisse exercer tous ses droits d'homme et remplir tous ses devoirs d'homme », en réclamant pour cela des lois qui restreignent la liberté individuelle dans le but « d'affranchir la personne humaine », de l'empêcher « d'annihiler sa liberté », L'Ecole démocratique, il faut le reconnaître, poursuit logiquement l'application d'une idée qui est le fondement de son système. Elle a sur L'Ecole libérale un grand avantage : elle peut au moyen d'une équivoque, tout en opprimant le liberté, se flatter de la défendre, et elle n'y a pas manqué. En tout cas, quand on lui reproche d'avoir répudié le vieux Libéralisme, cela n'est point pour l'embarasser ; elle ne l'ignore pas, au besoin elle s'en vante. Il n'y avait là à ses yeux qu'une conception de la vie sociale usée, caduque ; les régimes qui en ont vécu ont pu rendre des services, mais ils ont fait leur temps; le progrès a ouvert un nouveau stade à la société. L'Ecole libérale prétendait défendre les droits naturels et imprescriptibles de l'homme : il n'y a pas de droits naturels.

Les droits de l'homme ne se déduisent pas *a priori*; ils sont nés du mouvement de la vie; pour les connaître, il faut interroger la réalité. Où en est l'homme? Où en est la société? Dans quel sens se poursuit l'évolution? Voilà ce qu'il importe de savoir : « car ce qui arrive, c'est ce qui doit arriver ; l'évolution ne se trompe pas; on n'a pas raison contre elle » (1). C'est donc l'évolution qui détermine les droits de l'homme; tout ce que nous avons à faire, c'est de nous mettre à son pas et, en la suivant, de l'aider dans son œuvre; vouloir remonter ce courant ou le faire dévier serait tout à la fois un crime et une folie.

---

(1) Paroles de Gambetta citées par Mgr. d'Hulst.

La société est faite pour l'homme et c'est la société qui a fait l'homme : tout l'organisme social est disposé dans ce but. Dès lors tout droit individuel est en même temps un droit social : Le droit dont jouit l'individu, la société en a sa part; elle en profite; mais encore et surtout, c'est la société, c'est-à-dire l'Etat, tête et bras de la société, qui le définit et qui en règle l'exercice. Il n'y a par conséquent pour l'homme, pour le citoyen d'autres droits que les droits que l'Etat, chargé de veiller à « l'épanouissement de l'être humain », lui reconnaît, ou, pour parler plus exactement, lui attribue. « Dans les Etats modernes, l'évolution a pour facteur l'opinion qui inspire le le suffrage universel et, par lui, dicte la loi : on ne peut donc avoir raison contre la loi » (1), et, en définitive, c'est la loi qui crée le droit. Cependant, il ne faut pas l'oublier, « l'Etat n'est que le moyen, moyen nécessaire des destinées individuelles » (2) : l'Ecole démocratique est très explicite et très ferme sur ce point. Seulement la conséquence qu'elle en tire ce n'est pas qu'il faut laisser plus de jeu à la liberté individuelle, s'efforcer de lui ouvrir un champ toujours plus large; elle en conclut au contraire que l'Etat doit étendre de plus en plus son action dans le but d'aider au développement de la personne humaine, et en particulier de cette faculté qui en constitue l'élément le plus essentiel et comme le principe de toutes les autres, la liberté intellectuelle et morale.

(*à suivre*) Germain Breton.

---

(1) Gambetta *loc. cit.*

(2) Vacherot *La Démocratie*, p. 229.

Les crises dynastiques du règne de David

Chef de partisans, David avait été acclamé roi de Juda. De roi de Juda, il était devenu, après quelques années, roi d'Israël (1). Ceint de cette double couronne ; vainqueur de ses ennemis du dehors ; maître, lui le premier, de tous les Hébreux, il atteignait ainsi l'apogée de sa fortune.

Il n'en verrait pas le déclin et pourtant, à de certaines heures, il put la croire fragile. Car il ne fut pas simplement un prince heureux que les circonstances favorables poussent d'elles-mêmes vers la réalisation de sa destinée. Certes, il savait attendre l'occasion et il excellait à en profiter. Mais il lui fallut aussi acquitter le prix du succès : inquiétudes, efforts, luttes, tristesses, souffrances, rien ne lui fut épargné des misères qui sont l'humaine rançon du bonheur. Sa foi aux promesses de Yahwé pouvait bien le rassurer sur l'avenir de son œuvre ; il n'en ressentait pas moins les peines que lui apportait parfois l'heure présente.

Après le triomphe du yahwéisme, ce qui lui tenait le plus à cœur, c'était la solidité de son trône. Elle était assurée quand il mourut. Mais elle avait été menacée par la survivance d'un parti fidèle à la descendance de Saül, — ébranlée par la révolte d'Absalom, — compromise par le soulèvement de Shébha-ben-Bikhri, — soumise à une dernière épreuve par la rivalité d'Adoniyyâ et de Salomon. Ces quatre crises nous sont bien connues. La Bible, si souvent parcimonieuse de détails sur les évènements qu'elle mentionne, fournit ici à l'historien des développements abondants, précis, vivants (2). Je n'ai guère eu qu'à les grouper, à en montrer

---

(1) Voir l'article *David, roi et libérateur des Hébreux* dans le *Bulletin*, 1911, p. 3 et suiv. On trouvera dans cet article l'identification topographique de la plupart des localités mentionnées ici.

(2) On remarquera aussi combien ces pages de la biographie de David sont exemptes de considérations théologiques. L'esprit religieux n'en est point banni, comme on l'a prétendu avec exagération ; mais le rédacteur qui les a insérées dans son œuvre en a respecté l'allure très humaine et n'y a point intercalé l'exposé de la thèse d'histoire religieuse si fréquemment développée dans l'Ancien Testament.

la portée et l'enchaînement. Je suis trop certain de n'avoir rendu ni la fraîcheur ni la vie de ces pages qui comptent parmi les meilleures de la prose hébraïque. Il me suffirait d'avoir aidé à les comprendre mieux et à en goûter tout le charme.

* * *

Aussi loin qu'on puisse remonter dans l'histoire des pays occupés par les Hébreux, on aperçoit que les populations du futur territoire d'Israël, au nord, avaient vécu assez à l'écart des populations de celui de Juda, au sud. L'identité d'origine et de religion des Hébreux n'avait pas totalement effacé, après la conquête, cette divergence des intérêts locaux. Durant la période des Juges, Israël ignora à peu près complètement Juda (1). Aussi leur rapprochement plus ou moins spontané au temps de Saül, un Israélite, comme leur union officielle sous David, un Judéen, pouvaient-elles bien être en quelque mesure contraires à leurs aspirations profondes. Juda avait secoué la domination israélite en faisant de David son roi pendant qu'Ishbaal, fils de Saül, régnait en Israël ; maintenant il était à craindre que le loyalisme des Israélites, devenus les sujets de David, ne résistât pas davantage aux sollicitations obscures des tendances séparatistes.

Parmi ces Israélites, les Benjaminites surtout étaient inquiétants. Ecartés du premier rang par l'effondrement de la dynastie de Saül, leur compatriote, ils supportaient avec une sourde rancune la prépondérance des Judéens. Peut-être même n'avaient-ils pas encore dépouillé toute ambition de rendre la couronne à l'un des descendants de leur ancien roi. Il en existait encore quelques-uns. Des fils de Saül, les deux seuls qui vécussent encore, n'étaient, il est vrai, que les enfants d'une épouse de second rang, Rispâbath-Ayyâ, et la qualité de leur mère pouvait les éloigner du trône. Mais il restait aussi les cinq fils que Mêrabh, la fille aînée du roi, avait donnés à Adhriel de Mehôlâ ; de plus, un petit nombre de partisans fidèles savaient qu'un fils de Jonathan, pauvre et presque inconnu, vivait à moitié caché dans l'Outre-Jourdain (2). La dynastie n'était pas encore éteinte entièrement, et Benjamin saurait où trouver son prétendant si jamais luisait le jour de la restauration. Une vengeance sanguinaire renversa soudain ces projets

(1) A quelques unités près, les Juges connus de nous sont tous des Israélites. Le cantique de Débora, document contemporain des faits qu'il célèbre, ne renferme pas même une allusion à Juda.

(2) Cf. II Sam., IX, 1-4. David et son entourage recourent à un vieux serviteur de la famille de Saül pour arriver à connaître l'existence de ce personnage.

en frappant, à l'exception d'un seul, tous les descendants de Saûl (1).

Saûl avait fait périr, par mesure politique et en dépit des garanties officielles dont elle jouissait depuis la conquête de Josué, une portion assez notable de la population cananéenne de Gibheon (2). Or, une disette de trois années consécutives ayant sévi sur le royaume, on apprit par l'oracle que c'était là le châtiment de ces exécutions. Il fallait les expier si l'on voulait voir cesser le terrible fléau. Les Gibheonites exposèrent leur revendications et se montrèrent intraitables. Aucune compensation pécuniaire ne leur parut suffisante ; réclamant du sang pour du sang, ils exigèrent la mise à mort de sept descendants de Saûl. C'était juste le nombre de ceux que tous connaissaient. David ne put se soustraire à l'obligation de leur livrer les deux enfants de Rispâ, Armôni et Mephibaal, puis les cinq fils de Mêrabh (3). Les Gibheonites, les ayant menés sur le haut-lieu de Yahwè, à Gibheon, les exécutèrent tous les sept et les pendirent à des pieux dans le sanctuaire même (4).

---

(1) Cf. II Sam., XXI, 1-14.

Dans le présent travail j'ai disposé les faits ainsi : 1° l'exécution des sept descendants de Saûl ; 2° la convocation de Mephibaal, fils de Jonathan, à Jérusalem ; 3° la révolte d'Absalom, et celle de Shébha.

Dans la Bible, l'ordre des faits est le suivant : 1° convocation de Mephibaal à Jérusalem : II Sam., IX, 1-13 ; 2° révoltes d'Absalom et de Shébha : II Sam., XIII-XX ; 3° exécution des Saûlides : II Sam., XXI, 1-14. Mais il n'est guère douteux que ce troisième épisode doit être placé en tête, car le début du récit de la convocation de Mephibaal suppose de toute évidence l'anéantissement de la descendance entière de Saûl.

(2) Les Gibheonites avaient obtenu par ruse des Hébreux de Josué la vie sauve et même une alliance, cf. Jos., IX. Mais ils étaient devenus comme les serfs de Yahwé, ib., v. 23-26 ; c'est à ce titre qu'ils pouvaient servir le Dieu des Hébreux et obtenir de lui le redressement des torts commis à leur égard.

En décimant les Gibheonites, Saûl avait sans doute en vue la destruction ou l'amoindrissement de ces Cananéens qui gênaient ses projets d'union d'Israël avec Juda.

(3) Le texte dit les « fils de Mikhol » ; il faut évidemment corriger et lire « les fils de Mêrabh », d'après I Sam., XVIII, 19. En mentionnant Mephibaal comme épargné en cette circonstance par David (v. 7), l'auteur semble anticiper sur les événements. En réalité, comme ce fragment est ajouté en appendice, il ne fait que se référer à un événement déjà raconté.

(4) Les textes grecs disent « à Gibheon », l'hébreu, « Gibeath Saûl ». Le « grand haut-lieu de Gibheon » était fameux ; c'est là que Salomon se rendrait pour sacrifier et serait favorisé du songe pendant lequel il demanda et obtint la sagesse. — Les pieux, à ce qu'il semble, ne servaient pas pour le supplice ; on y attachait ou accrochait les cadavres des suppliciés. Mais peut-

L'exposition des suppliciés cessait pour l'ordinaire avec le jour; par contre ceux-ci devaient probablement être privés de la sépulture jusqu'à ce que la pluie, en tombant, annonçât l'apaisement de Yahwè et la fin de la sécheresse. Mais à attendre trop longtemps d'être mis en terre, les morts sentaient leurs souffrances s'aggraver; les animaux dévoraient leurs restes et leurs âmes inquiètes, ne sachant où s'arrêter, rôdaient dans les lieux où ils avaient vécu, sans parvenir à trouver le repos. C'était le lamentable sort qui attendait les sept infortunés, lorsque Rispâ, poussée par la pitié maternelle et voulant épargner à ses fils et à leurs compagnons de supplice ce surcroît de tourments, vint s'installer, vêtue de deuil, auprès des corps pour les garder. Le jour, elle écartait les oiseaux de proie; la nuit, elle chassait les bêtes des champs. Elle eut la force de prolonger sa pieuse garde depuis la moisson des orges, en avril, jusqu'au moment où la pluie vint enfin tomber sur les cadavres.

Cette extermination presque totale de la descendance de Saül, affermissait opportunément la dynastie de David. Que ce dernier se la soit vu reprocher par un Benjaminite (1), rien de plus naturel. Qu'il en soit jugé responsable, rien de plus injuste. Son caractère ne le portait pas à prendre d'aussi redoutables initiatives. A coup sûr, il en profita, mais simplement comme il avait profité de la mort de Saül pour briguer la couronne, des meurtres d'Abner et d'Ishbaal pour s'annexer le royaume d'Israël (2). Il avait dû y consentir parce que c'était la loi; il n'y avait pas poussé parce que c'était son intérêt.

Quand l'inéluctable vengeance fut accomplie et que la sécheresse eut pris fin, David, encore sous le coup de l'horreur religieuse qui s'attachait à ces hécatombes et profondément remué par l'amour maternel de Rispâ, eut à cœur de rendre aux morts le dernier service dont ils eussent besoin. Ayant fait apporter de Yabhesh du Gilead les ossements de Saül et de Jonathan, il les

---

être aussi y empalait-on les condamnés vivants par le creux de l'estomac, comme le montrent quelques bas-reliefs assyriens.

(1) Cf. II Sam., XVI, 7, 8.

(2) Sur ces faits, voir *Bulletin*, 1911, p. 3 et suiv. — J'ose à peine signaler l'odieuse insinuation de certains historiens qui veulent que les prêtres aient été de connivence avec David pour faire réclamer par l'oracle la destruction de ces Saülides gênants. C'est oublier que religion n'était pas, pour ces anciens, équivalent de fourberie. C'est, de plus, noircir le caractère de David et méconnaître ce qu'il y entrait de profonde religion à côté de sa naïve habileté. Du reste, il semble bien que David avait engagé des pourparlers avec les Gibbeonites pour les apaiser par d'autres moyens que cette cruelle exécution, II Sam., XXI, 3-5.

réunit à ceux des suppliciés, et déposa tous les restes de cette malheureuse famille dans le tombeau de leur ancêtre, Qish, père de Saül, à Séla de Benjamin.

Il ne borna pas là sa sollicitude. Un petit-fils de Saül, Mephibaal (1), le fils de Jonathan, vivait, retiré et oublié, à Lôdebhhar, dans le voisinage de Mahanaïm, chez un certain Makhir-ben-Ammiel, sans doute un parent. Lorsque son père était mort à la bataille du Gilboa, il n'avait que cinq ans. Dans l'affolement de la fuite après le désastre, la femme qui le gardait l'avait laissé tomber, et, depuis, il était perclus des deux jambes (2). Un ancien serviteur de la famille, nommé Sibhâ, l'entourait de soins. Il semble bien que David ignorait qu'il vécût encore. Mais s'étant, un jour, enquis s'il restait quelque survivant de la maison de Saül, il apprit son existence et s'empressa de le faire venir à Jérusalem. Il accueillit avec bonté l'infirme inquiet de ces prévenances, le retint dans la ville, lui assura une pension et lui garantit pour l'entretien de sa maison, sous la surveillance du fidèle Sibhâ, l'entière possession de ses biens patrimoniaux.

David, fidèle en ses affections, devait ces attentions au fils de celui que, en des jours moins fortunés, il avait aimé d'une amitié solide et tendre. Mais s'il obéissait à cette noble inspiration de son cœur, il n'écartait pas des calculs moins désintéressés. Il entrevoyait que cette générosité vraiment royale désarmerait peut-être l'hostilité des partisans plus ou moins secrets de la dynastie détrônée. Au pis aller, il lui serait plus facile de surveiller de près tous les mouvements d'un rival possible en faisant de lui un courtisan. Mephibaal s'installa donc à Jérusalem. Il eut, par un fils du nom de Mikha, une assez longue postérité; elle ne devait jamais ressaisir le pouvoir.

* * *

La maison de Saül se trouvait hors d'État de nuire. Mais il allait surgir d'autres adversaires. Une querelle dynastique comme il en éclate à l'origine des monarchies les plus durables, troublera profondément le pays. David va être déposé, chassé, poursuivi. Pour comble d'amertume, ce sera l'un de ses fils qui, patiemment, fomentera la révolte avant d'en prendre ouvertement la direction.

Le point de départ en fut une tragédie de famille. Amnon, le fils aîné que David avait eu d'Ahinoam de Yizreël du Midi, s'était passionément épris de sa demi-sœur Tamar, née, elle, comme Absalom,

---

(1) Ce nom est orthographié Mephibosheth dans notre texte actuel. Sur ce changement de la finale « Baal » en « bosheth », c'est-à-dire sur le remplacement du nom d'un faux dieux, « Baal », par une dénomination injurieuse, « objet de honte », voir *Bulletin*, 1911, p. 8, n. 1.

(2) Ce détail est donné par II Sam., IV, 4.

d'une autre femme du roi, Maakhâ de Geshur. Il languissait d'amour et dépérissait. Peu incliné à la demander en mariage, comme il eût pu le faire malgré leur étroite parenté, il préféra suivre les perfides conseils de leur cousin, Yonadhabh-ben-Shimea, et se porta sur elle aux pires violences. Puis, rancœur de la passion assouvie, il la fit ignominieusement jeter dehors par un valet. Elle s'enfuit folle de honte, déchirant avec rage sa tunique à longues manches, insigne royal de sa virginité, couvrant ses cheveux de poussière, poussant des cris entrecoupés de sanglots et posant la main sur sa tête dans le geste de la plus vive désolation. Absalom, son frère, l'ayant apaisée, la reçut dans sa propre demeure; elle y vécut tristement comme une épouse abandonnée. Tout sembla ensuite rentrer dans le calme. David, malgré sa violente irritation, n'adressait aucun reproche à Amnon, qu'il chérissait comme son aîné, et Absalom, dissimulant son ressentiment, semblait ne plus connaître son frère.

Deux ans se passèrent dans cet inquiétant silence. Au bout de ce temps, Absalom qui avait les tondeurs dans son domaine de Baal-Hasor près d'Ephrôn, préparait la fête joyeuse de la tonte des moutons. Il pria toute la cour aux réjouissanes. David déclina d'abord l'invitation, puis, comme Absalom le pressait, il lui promit, non sans réprimer de sombres pressentiments, de lui envoyer du moins tous ses fils. Il consentit même à envoyer Amnon, car Absalom avait insisté pour l'avoir, donnant ainsi à penser qu'il avait oublié ou pardonné. Le festin fut servi royalement. Mais au moment où le vin redoublait la gaieté des convives, Amnon tomba sous les coups de gens apostés par Absalom, qui vengeait ainsi le déshonneur de sa sœur par le meurtre de son frère.

En un clin d'œil, les autres fils du roi étaient sur leurs mulets et fuyaient à toute bride vers Jérusalem. La fausse rumeur d'un massacre général les y avait devancés et plongeait le roi dans une douleur qui faisait peine à voir. Les vêtements déchirés, il se jetait à terre, accusant son imprévoyance, gémissant sur ce malheur affreux. Tous les assistants se lamentaient avec lui. Seul, Yonadhabh, le mauvais génie d'Amnon, s'efforçait de le calmer en assurant qu'il n'y avait qu'une seule victime. Le guetteur, qui, du haut de son poste, avait aperçu des fugitifs sur le chemin des deux Bethoron, appuyait ses dires. David n'y ajouta foi qu'à la vue de ses fils. Mais une fois réunis, il manquait l'aîné, l'héritier de la couronne, et tous fondirent en larmes.

Après son crime, Absalom s'était enfui en Geshur, chez son grand-père maternel, Talmay-ben-Ammihudh, le roi du pays. Il y demeura trois ans. David ressentait vivement cette longue séparation, car son chagrin de la mort d'Amnon s'était adouci avec le temps. Toutefois, il ne pouvait prendre sur lui de pardonner à l'assassin de son propre frère. Peut-être même, sous la pression

d'intrigues qui s'ourdissaient dans son harem, songeait-il à le déshériter au profit du fils de Bethsabée, sa favorite. Joab n'avait pour cette femme que de l'antipathie. Un peu plus tard, il risquerait sa tête à tenter d'entraver les projets de son ambition maternelle (1). Il dut y travailler déjà à cette date. La couronne, par droit de naissance (2), revenait à Absalom. De plus, Joab préférait sans doute Absalom à Salomon, en raison de leurs attaches communes avec les Judéens (3). Aussi, résolu à faire prévaloir le droit sur ce qu'il jugeait un caprice doublé d'une faiblesse, et saisissant, du reste, des indices d'apaisement chez le roi, il s'ingénia à ménager un rapprochement. Dans cette vue, il prépara une mise en scène où une femme de Teqoa, sous couleur de réclamer justice auprès de David, devait arriver à lui extorquer la promesse de rappeler le banni. Elle fut si habile à teindre la douleur, si pressante dans son argumentation pourtant bien contournée, si insinuante par ses louanges hyperboliques, que le roi se laissa prendre à ce stratagème et n'y découvrit enfin la main de Joab qu'après avoir tout accordé. Au fond, il désirait le retour de son fils; il ne revint pas sur la parole donnée (4).

L'exilé, ramené de Geshur par Joab, rentra à Jérusalem. Mais, deux années se passèrent encore sans qu'il fût autorisé à paraître devant son père. Il pressait bien Joab de conclure définitivement la paix; Joab, lassé de ses échecs répétés, faisait la sourde oreille. A la fin, Absalom, perdant patience, n'imagina rien de mieux pour le décider à intervenir encore, que de faire mettre le feu à l'un de ses champs d'orge. Il risquait beaucoup, mais il calculait juste. Joab, étourdi par ce coup imprévu, tenta une nouvelle démarche auprès du roi en faveur de son impertinent protégé. David, consentant enfin à pardonner, reçut son fils et lui donna le baiser de réconciliation.

Cette ténacité qui avait si bien servi Absalom pour sa vengeance puis pour son retour, il ne tarda pas à la mettre de nouveau en jeu. Ce fut, cette fois, pour satisfaire son ambition. En tuant Amnon, il avait voulu certes venger Tamar outragée. Mais n'avait-

---

(1) Sur ces faits, voir I Rois, I et II.

(2) A la vérité, ce mode de succession n'était peut-être pas encore rigoureusement appliqué.

(3) On remarquera qu'à l'avènement de Salomon, le parti d'opposition comprenait surtout les premiers compagnons de David, ses compatriotes de Juda; cf. I. Rois, I 9. Les « Vétérans », toutefois, étaient gagnés à Salomon.

(4) Cette longue scène n'illustre pas seulement la manière dont les particuliers pouvaient recourir directement à la justice royale. Elle montre aussi à quel point la ruse et l'intrigue s'ingéniaient, dans ce monde oriental, à aborder de biais les obstacles de prime abord insurmontables.

il pas songé que, du même coup, il devenait l'héritier présomptif du trône? En tout cas, à peine s'était-il réconcilié avec le roi son père, qu'il affichait ouvertement ses droits sur la couronne et se lançait dans les intrigues les moins mystérieuses en vue de se gagner une large popularité. Il avait tout pour plaire. C'était un homme parfaitement beau. Sa lourde chevelure encadrait un visage souriant. Très amoureux de l'apparat, il possédait des chevaux, alors une nouveauté luxueuse, et sortait en char, escorté par des coureurs. Il avait déjà son histoire. Un joli coup de poignard pour une noble cause, en Orient, pose son homme. Durant son long exil on avait parlé de lui, et, à l'exemple de Joab, on l'avait regretté; on l'aimait mieux de l'avoir si longtemps attendu. Il avait été si obstinément écarté de la cour que ces sympathies s'en étaient encore accrues et si son procédé cavalier pour amener Joab à ses vues provoquait les sourires, il redoublait aussi la faveur du vulgaire. Absalom s'appliquait, du reste, à la capter. On le voyait flâner, de grand matin, sur la route qui menait à la Porte de la capitale, pérorant avec les oisifs, interpellant les provinciaux qui venaient au tribunal du roi, se faisant mettre au courant de leurs affaires, proclamant leur cause excellente, et ajoutant, non sans une sympathie indignée, qu'au palais on ne les écouterait même pas. Ah! que n'était-il, lui, juge et maître de tout le pays! Et quand un visiteur voulait se prosterner devant lui selon l'usage, il se baissait pour le relever et l'embrassait. Bref, au bout de quelques années, les sujets de David étaient entichés d'Absalom.

L'écho que ses manœuvres trouvaient dans le royaume laisse croire qu'il y existait beaucoup de mécontents. Sur tous les rangs du peuple pesait un malaise facile à envenimer. C'était le malaise qui accompagne un essor trop rapide dans l'ordre politique, social et économique. Les progrès réalisés avaient presque épuisé les ressources d'énergie et de patience. Les guerres multipliées creusaient des vides dans les familles et nuisaient à l'exploitation du pays. Elles procuraient, il est vrai, du butin en abondance. Mais qui en profitait surtout, sinon les chefs militaires et les grands de la cour? Il fallait non seulement servir à la guerre, mais fournir des corvées, acquitter des redevances au profit de gouvernants qui faisaient payer cher leur protection.

Le peuple qui supportait en majeure partie le poids de la nouvelle organisation n'était pas le seul à sentir la blessure du bât. Dans les centres de province l'indépendance et l'initiative d'autrefois se trouvaient peu à peu réduites. Les sheikhs, hier encore petits potentats qui discutaient avec leur futur maître les conditions de son élévation au trône (1), demain ne seraient plus que

(1) Voir *Bulletin*, 1911, p. 16, n. 1.

des intermédiaires entre le pouvoir et ses subordonnés. C'était surtout peut-être dans l'atteinte portée à leurs privilèges judiciaires qu'ils sentaient le mieux l'évanouissement progressif de leur autorité. Leurs décisions comptaient peu. Le plaideur mécontent d'eux avait la resssource d'un appel à la justice du roi, et le roi, de son côté, ne devait pas hésiter à évoquer à son tribunal des causes jusqu'alors fort bien tranchées sans lui. Les routes de la capitale étaient incessamment sillonnées par ces quémandeurs qui rentraient chez eux gagnés au gouvernement ou exaspérés contre lui selon qu'il leur avait ou non donné gain de cause; mais le sheikh, trop souvent dédaigné et remâchant son humiliation, regrettait les jours d'autrefois où sa domination était moins illusoire.

Ainsi, un peu partout, la royauté, quoi qu'elle fît, provoquait des récriminations. C'est le sort inéluctable de tout gouvernement. Elle n'en aurait pas trop pâti si des raisons particulières d'effervescence n'étaient venues décupler le vague mécontentement causé par la gêne fatale du pouvoir. Les Benjaminites, ulcérés par la disparition de la dynastie de Saül, restaient cela va sans dire, les ennemis irréductibles de David et de sa maison. Les autres tribus d'Israël étaient toujours travaillées par un ferment de révolte et prêtes à suivre le premier factieux venu.

Enfin, chose surprenante, les Judéens même, non seulement allaient fournir leur contingent de mécontents, mais prendraient la tête de la sédition et seraient les derniers à se rendre. A quoi tenait ce revirement de leurs dispositions à l'égard de David, l'un des leurs pourtant, et dont la gloire rejaillissait sur eux? Il n'est pas facile de le dire. Leur principal grief pourrait bien être que David les négligeaitbeaucoup trop à leur gré. Ils voyaient l'antique prestige d'Hébron pâlir devant l'éclat sans cesse croissant de Jérusalem. De jour en jour plus populeuse et moins fruste, Jérusalem devenait une capitale brillante. David y séjournait dans un palais unique en son genre, une merveille pour la contrée. Ses amis, ses soldats, ses admirateurs s'y pressaient. Ses devoirs de roi et de grand juge l'y retenaient. Il ne songeait plus guère à sa bonne ville d'Hébron jadis si accueillante, et, maître d'un vaste territoire, ne pouvait s'enfermer, pour le gouverner, à l'une de ses extrémités. On aurait peut-être passé sur cet éloignement forcé et sur l'apparence d'oubli qui en était la suite. Mais comment aurait-on pu voir sans froissement David, délaissant les siens, n'avoir de prévenances que pour les gens du nord? David, en effet, semblait bien s'être appliqué à ne pas heurter les Israélites, dont la fidélité incertaine réclamait de sa part plus de soins. Dans sa crainte de leur fournir le moindre prétexte de mécontentement et par une exagération très explicable, il affectait à l'égard des Judéens une impartialité qui frisait la froideur. Ses faveurs, ses présents, ses distinctions allaient

de préférence à Israël. C'était pour Israël surtout qu'il avait pris à cœur de tirer l'arche de l'obscurité où elle se trouvait alors plongée (1) ; et l'arche ne portait-elle pas ombrage au sanctuaire d'Hébron? Les Judéens arrivaient à traiter David comme un transfuge et comme un renégat.

Enfin à ces adversaires de la royauté et à ces ennemis personnels de David, ajoutons les agités, les utopistes, les pêcheurs en eau trouble, ces mille aventuriers de toute nuance qu'il est toujours facile de découvrir et d'employer si l'on a besoin d'une tourbe bruyante pour donner de l'aspect à un coup de main.

Tout cela faisait un nombre respectable de mécontents. Absalom vit en eux tout autant de partisans, et crut enfin venu le moment de détrôner son père. Ayant pris occasion ou prétexte d'un vœu fait par lui, pendant son exil de Geshur, à Yahwè d'Hébron, il obtint sans peine l'autorisation de se rendre à l'ancienne capitale de Juda. Il était sûr d'y être bien accueilli. On l'y connaissait car il y était né. On lui savait gré de ne pas afficher le même dédain que son père pour le berceau de sa famille, pour des serviteurs fidèles, pour un lieu saint vénérable. Il gagnait en attachement tout ce que David perdait, et plus encore. Il n'avait qu'à parler; pour lui on ferait des folies. Afin de ne rien laisser à l'imprévu, il expédiait, en partant, des émissaires dans les régions israélites, et y faisait installer des postes de sonneurs de trompes qui, de proche en proche, par-dessus les vallées, transmettraient en quelques instants jusqu'au bout du pays la nouvelle de sa proclamation et l'appel aux armes. Quant à lui, il s'acheminait vers Hébron la sainte, pieusement suivi par deux cents invités tout à fait inconscients du rôle qu'ils devaient jouer. Si ce n'étaient pas des amis fidèles de David de la personne desquels les conjurés avaient voulu s'assurer, ceux-ci eurent vite fait de leur déciller les yeux, aidés d'ailleurs en cela par les festins du sacrifice. Le sage Ahitophel de Gilo, le conseiller infaillible du roi (2), ne tarda pas à paraître au milieu d'eux. Sa venue était pour les insurgés un gain inappréciable, pour David, une perte difficile à réparer. Dès lors leur nombre et leur assurance ne firent que croître. La révolte éclata en Juda. Peu après, Israël, fidèle au signal convenu, se soulevait à son tour. Tout le pays se déclarait pour Absalom contre David.

---

(1) Cf. II Sam., VI. En fait, l'arche avait toujours été sous la garde sinon en la possession des Benè-Joseph ; elle avait été longtemps déposée à Silo, dans le territoire d'Ephraïm ; elle semble avoir tenu plus de place dans le culte des Israélites que dans celui des Judéens pendant la longue période qui précéda leur union par David.

(2) On l'écoutait comme l'oracle même de Dieu, II Sam., XVI, 23.

En présence d'un soulèvement aussi général et qui le menaçait à la fois par le nord et par le midi, David n'avait qu'un parti à prendre : fuir. Il aurait peut-être essayé de tenir tête aux Judéens s'ils eussent été seuls. L'annonce de la défection des Israélites le décida à reculer. Il se prépara donc à abandonner Jérusalem pour lui épargner les horreurs d'une conquête et à gagner les gués du Jourdain à hauteur de Jéricho ; de là il pourrait, si le danger d'une poursuite devenait trop pressant, atteindre au plus vite le Gilead. Son harem presque en entier, son entourage, les soldats de la capitale et les mercenaires étrangers, se disposèrent à fuir avec lui. Les deux prêtres Sadoq et Abyathar chargèrent en toute hâte l'arche sur leurs épaules. Les homme prenaient leurs armes ; les femmes, rassemblant quelques hardes et des provisions, poussaient des cris et se lamentaient. Enfin le cortège s'ébranla au milieu des gémissements et des larmes. De Dan à Bersabée, il n'y avait que les troupes indigènes et les auxiliaires étrangers de Jérusalem qui eussent tenu pour David.

Au milieu du désarroi David ne perdait ni sa noble confiance en Yahwè ni son habituelle lucidité d'esprit (1). Il ne voulut pas que son départ ressemblât à une abdication. Pour montrer aux séditieux que son palais demeurait bien à lui, il y laissa une dizaine de ses femmes de second rang et y fit aussi reporter l'arche. Soucieux, en outre, de se ménager des intelligences auprès des conjurés, il pria les deux prêtres de demeurer dans la ville et de lui servir d'espions. Enfin comme il ne voulait à sa suite que des gens parfaitement sûrs, il proposa aux Gattites d'Ittay, qui s'avançaient avec leurs familles, de les renvoyer. Mais ces braves gens lui jurèrent fidélité à la vie, à la mort, et refusèrent de le quitter. Tous ses partisans défilèrent devant lui vers la dernière maison de la ville et se dirigèrent vers le Jourdain par la route de l'Olivier du désert.

Alors, ayant à son tour traversé le lit du Cédron, David gravit les rudes pentes du mont des Oliviers, pieds nus, la tête voilée, et pleurant.

Des retardataires venaient le rejoindre pour partager son infortune. Son ami et conseiller intime, Hushay l'Arkhite, le rencontra

---

(1) Nulle scène peut-être de la vie de David ne permet mieux de saisir la complexité de son caractère que cette scène du départ de Jérusalem. Tout en s'en remettant à la providence de Yahwè avec une piété profonde (cf. II Sam., XV, 25, 26), David n'oublie aucun des moyens à sa disposition pour assurer le succès de son plan. Il y a là un mélange d'astuce humaine et de pieux abandon qu'un chrétien pourrait être tenté d'apprécier avec quelque étroitesse s'il oubliait que, pour avoir été la figure du Sauveur, David n'en fut pas le disciple.

au sommet de la colline, près du sanctuaire (1). C'était un auxiliaire précieux à utiliser pour combattre les avis d'Ahitophel, le conseiller félon. Il fut invité à rester aussi dans la capitale. En feignant de passer à Absalom, il surprendrait ses projets, les contrecarrerait peut-être, et, en tout cas, les ferait connaître au roi par l'intermédiaire des deux prêtres et de leurs fils. Un peu plus loin, survint Sibhâ, l'intendant de Mephibaal-ben-Jonathan, avec deux ânes chargés de provisions. David s'étonna que le maître de cet homme ne fût pas là, après les attentions dont il avait été l'objet. Sibhâ qui avait médité son coup, n'hésita pas à affirmer qu'à cette heure le petit-fils de Saül songeait à de tout autres choses qu'aux bienfaits reçus et fondait quelque espoir sur la sédition pour recouvrer le trône. Sur la foi de ces propos, David confisqua d'autorité les biens du prétendu compétiteur et en fit présent à l'accusateur sans doute plus intéressé que sincère.

Le lugubre cortège, avançant tristement, suivait la route ancienne de Jérusalem à Jéricho, lorsque, près de Bahurim, un énergumène, Shimei-ben-Géra, Benjaminite de la maison de Saül, se mit à insulter le roi et à lui jeter des pierres. C'était toute la haine accumulée contre David dans le cœur des partisans de Saül et de sa dynastie qui refluait aux lèvres de cet homme et se déversait en malédictions. Les meurtres d'Abner et d'Ishbaal, l'exécution des sept suppliciés de Gibheon, où David n'était pour rien mais dont il avait tiré profit, lui étaient injurieusement jetés à la face. Abhishay, le frère de Joab, voulait aller trancher la tête à ce « chien crevé ». David n'y consentit point. C'était la meilleure preuve qu'il n'était pas l'« homme de sang » que prétendait Shimei. Poursuivi par son propre fils, il se sentait l'âme trop lasse pour s'irriter contre un étranger et l'amertume de sa peine dépassait trop l'âpreté des paroles de malédiction pour que celles-ci pussent l'atteindre. Yahwè d'ailleurs voudrait peut-être les ignorer ou en suspendre l'effet et la vengeance inévitable récompenserait plus tard sa mansuétude d'aujourd'hui (2). Shimei, insensible à cette douleur

(1) Le texte ne dit pas à quelle divinité était consacré ce sanctuaire. Ce pouvait être un antique haut-lieu cananéen désaffecté.

(2) Il ne faut pas exagérer la part de mansuétude qui peut se trouver dans ces sentiments de David. En réalité, il se montre méprisant pour les insultes de ce Benjaminite qui sont fort insignifiantes au regard du lourd chagrin qu'il éprouve de la révolte de son fils. La seule chose qui l'inquiète un peu, c'est l'efficacité des malédictions proférées contre lui. On sait que, sous certaines conditions, bénédictions et malédictions passaient dans l'antiquité pour infaillibles. La Genèse est pleine de récits où cette persuasion apparaît : malédiction du serpent, de la femme, de l'homme; bénédiction de Jacob; bénédiction d'Ephraïm et de Manassé, les deux fils de Joseph, etc.

poignante, le suivait, sur le flanc de la montagne, en redoublant ses outrages.

La première halte eut lieu avant d'arriver au Jourdain. On était exténué.

Cependant Absalom et ses partisans avaient occupé Jérusalem abandonnée et reconstitué sans peine une cour et un gouvernement. Les adorateurs du soleil levant se pressaient au palais. Hushay, suivant à la lettre sa mission, ne fut pas le dernier à y paraître, et offrit au nouveau roi des hommages particulièrement chaleureux. Celui-ci trouva bien un peu singulière pareille infidélité de « l'ami de David ». Mais Hushay lui démontra par deux raisons péremptoires (1) qu'il n'accomplissait que son devoir strict. Alors, comme un fils révolté contre son père ne pouvait, après tout, parler trop haut d'attachement inaltérable, Hushay, espion déguisé, fut maintenu dans sa charge de conseiller.

C'était heureux pour la cause de David, car Ahitophel l'infaillible serrait son jeu. Il visa d'abord à consommer la déchéance du roi fugitif et à rendre impossible tout rapprochement entre lui et son fils. C'est dans ce but et sur son conseil qu'Absalom, entrant de plain-pied dans la jouissance des biens et des prérogatives de son prédécesseur, prit possession officiellement de ce qui restait, au palais, du harem de son père (2). Après cette cérémonie rendue d'ailleurs publique pour mieux frapper les esprits, les dernières incertitudes se trouvèrent levées chez les insurgés; toutes les amarres étaient rompues; il fallait se jeter dans l'aventure jusqu'au bout. Aussi Ahitophel insistait-il pour que l'on se lançât sans délai à la poursuite du roi. A la faveur de l'épuisement où l'avait réduit sa fuite précipitée, on se saisirait aisément de lui, et, lui prisonnier, tout le peuple, il n'en fallait pas douter, viendrait à Absalom avec l'élan « de la jeune épousée qui va retrouver son mari ».

Le conseil était excellent et il plut d'abord à tous. Mais alors Hushay, convoqué par Absalom, entra en scène. Il lui fallut payer d'audace une seconde fois pour heurter de front et jeter bas les fortes raisons avancées par son rival. Il y réussit. Il voulait gagner du temps, et il montra qu'une attaque précipitée, selon l'avis

---

Du reste, il faut prendre garde d'oublier que David mourant recommanda à Salomon de tuer cet insulteur de Shimei, ce qui fut fait, I Rois, II, 8, 9, 36-46.

(1) La seconde de ces raisons : « Je ne fais que servir le fils de son père » est tout à fait dans la manière de Hushay. Elle est piquante mais moins intéressante que la première : « Tu es l'élu de Yahwé et du peuple ». J'ai déjà souligné l'importance du rôle des sujets dans la reconnaissance ou l'attribution du pouvoir, *Bulletin*, 1911, p. 16, note 1.

(2) Sur la signification politique de cette prise de possession des femmes d'un roi, cf. *Bulletin*, 1911, p. 12, n. 1.

d'Ahitophel, entraînerait immanquablement une défaite, échec qui serait pour le soulèvement un début fatal. Il n'épargna point ses paroles et multiplia ses images, pour faire prévaloir l'idée d'un prudent délai. David et ses gens, insistait-il, mais ce sont des braves qui se battront en désespérés, « comme l'ourse à qui l'on a ravi ses petits, comme le sanglier sauvage au poil rude ». Les plus hardis soldats d'Absalom, « eussent-ils un cœur de lion, s'affaisseront devant eux ». Mieux vaut cent fois prendre son temps et rassembler une armée aussi nombreuse que « les grains de sable du bord de la mer », foule immense qui « s'abattra sur eux comme la rosée tombe sur la terre, et les exterminera jusqu'au dernier ». Et si, terrifiés par cette armée formidable, ils courent s'enfermer dans les murs d'une ville, « tout Israël apportera des cordages et l'on traînera cette ville jusqu'au torrent sans en laisser subsister la moindre pierre ! » Périodes sonores et mots éclatants ! On y vit autant d'irréfragables raisons, tant on se grisait de fol enthousiasme ! Hushay l'emportait. Ahitophel, démentant pour la première fois sa juste renommée, avait le dessous. Susceptible sur le point d'honneur, il ne put survivre à sa première défaite. Il sella son âne, rentra chez lui, à Gilo, mit ordre à ses affaires et se pendit.

Hushay était trop avisé pour croire la partie déjà gagnée et redoutait que, à la réflexion, on ne revînt sur l'approbation si légèrement donnée à sa grandiloquence. Il se hâta de faire prévenir David que la traversée du Jourdain s'imposait sans retard. Les deux fils des prêtres, Jonathan-ben-Abyathar et Ahimaas-ben-Sadoq, sur les indications de David, servaient d'intermédiaires. Ils se tenaient cachés à la source de Rôghêl, où une servante des prêtres leur transmettait les messages en venant s'approvisionner d'eau. Cette fois ils furent aperçus. Absalom leur fit donner la chasse. Comme ils avaient de l'avance, ils parvinrent à gagner Bahurim. Là, ils descendirent dans un puits ; la maîtresse du logis étendit sur l'orifice une couverture, y versa du grain à piler qu'elle faisait sécher, et, à l'arrivée des poursuivants, les lança sur une fausse piste. Quand ceux-ci, las de leurs vaines recherches, eurent repris la route de Jérusalem, les deux messagers sortirent de leur cachette et atteignirent enfin le roi. En une nuit tout son monde traversa le Jourdain et s'achemina vers Mahanaïm.

Là, non seulement des Hébreux, comme Makhir-ben-Ammiel, le parent et jadis l'hôte de Mephibaal-ben-Jonathan, mais même des étrangers comme Shôbhî-ben-Nahash, de Rabbath des Benè-Ammôn et Barzillay, de Roghelim des Araméens, s'empressèrent d'apporter des vivres et des objets de première nécessité : l'Outre-Jourdain en entier, sujets, tributaires et protégés, restait fidèle. Il faut bien penser que David ne s'y trouvait pas dépourvu de forces capables d'étouffer les premières velléités de soulèvement.

Makhir, allié aux Saülides, ne devait pas être un partisan de David plus chaud que Mephibaal; Shôbhi, qui sans doute avait été mis par lui à la place de son frère Hanun vaincu et déposé (1), n'attendait qu'une occasion pour secouer le joug; les Araméens auraient préféré faire la razzia plutôt que d'apporter des présents. Mais Joab qui semble avoir pris les devants venait apparemment de lever les contingents (2); leur présence suffisait à raviver chez tout le monde des sentiments dévoués qu'il eût été bon, semble-t-il, de ne pas mettre à une trop rude épreuve. Au reste, accourant d'eux-mêmes ou à moitié poussés, les partisans du roi se groupaient nombreux autour de lui. Les insurgés allaient trouver à qui parler.

Ils s'étaient enfin décidés à traverser le fleuve. Absalom marchait à leur tête, mais il avait remis le commandement militaire à Amasâ-ben-Yithrâ, qui, par son père, était, croit-on, d'origine ismaélite (3), et, par sa mère, Abhighal-bath-Yishay, sœur de Seruyâ, appartenait à la famille de David. David, lui, selon sa tactique, avait partagé ses troupes en trois corps, sous les ordres de Joab, d'Abhishay, son frère, et d'Ittay le Gattite. Il voulait avoir sa place dans le combat; on l'en dissuada, en raison des dangers qu'il pourrait y courir; il demeura à Mahanaïm avec les réserves. Mais avant de laisser partir les combattants, il leur adressa des recommandations pressantes au sujet de son fils dont la révolte ne lui semblait qu'une aventure inconsidérée, et qu'il redoutait avec angoisse de voir disparaître aussi prématurément qu'Amnon, son aîné.

La rencontre fratricide se produisit non loin de Mahanaïm, en un lieu appelé le Fourré-d'Ephraïm, lieu rempli d'accidents de terrain et parsemé de taillis, véritable maquis où les vaincus, en fuyant, trouveraient une perte assurée. Ce fut le sort des amis d'Absalom; beaucoup d'entre eux y tombèrent; lui-même devait y périr. Il fuyait au galop de son mulet, lorsque, ayant malheureusement pénétré sous les branches touffues et trop basses d'un téré-

---

(1) Cf. II Sam., XII, 26-31. Les Benè-Ammôn ayant été écrasés par David devaient alors compter parmi ses tributaires.

(2) On peut du moins le conjecturer d'après ces deux observations : Il n'est pas question de Joab dans le récit pourtant très détaillé de la fuite de Jérusalem, — et, d'autre part, les forces dont David dispose dans le Gilead paraissent notablement plus nombreuses que la troupe qu'il avait emmenée de sa capitale, II Sam., XVIII, 1-5.

(3) D'après le texte grec *Alexandrinus* et I Chr., II, 17; mais l'hébreu dit ici « israélite ».

binthe, sa tête s'y engagea (1). La monture poursuivit sa course éperdue, et il resta ainsi suspendu, impuissant à se dégager. Un soldat l'aperçut et prévint Joab ; et comme ce soldat, très sagement prudent, refusait, malgré des promesses sonnantes, d'enfreindre les ordres du roi, Joab, de sa main, enfonça trois javelots dans le cœur d'Absalom. Ses servants achevèrent la victime. Le cadavre fut jeté dans un trou et recouvert d'un grand tas de pierres. Une tradition topographique connaissait toutefois une « main » ou stèle d'Absalom, dressée dans la Vallée du Roi, près de Jérusalem, et destinée à immortaliser sa mémoire, à défaut d'un fils pour perpétuer son nom (2).

Cette mort mit fin à la poursuite, et les survivants des troupes insurgées regagnèrent en fuite leurs foyers. La double nouvelle en fut portée à David par Ahimaas-ben-Sadoq et par un Coushite, mercenaire ou esclave noir. Ses premières questions furent pour s'informer du sort d'Absalom. En apprenant qu'il était mort, David oublia tout ce que son fils lui avait fait souffrir depuis l'assassinat d'Amnon jusqu'à cette insurrection qui venait de bouleverser et d'ensanglanter son royaume. Il se retira dans la salle haute de la tour où, en proie à une violente douleur, il marchait, la tête voilée, appelant son fils au milieu de ses sanglots. Pareille désolation étouffa dans l'armée la joie du triomphe. Les soldats vainqueurs se faufilaient dans la ville à la dérobée, comme s'ils eussent été des fuyards. Joab eut peur que, d'abord émus, ils ne finissent par être mécontents, et, rude jusqu'à l'excès quand il s'agissait de sauvegarder les intérêts de la monarchie, il entra vers le roi pour lui reprocher ces larmes versées sur un ingrat et cette indifférence à l'égard de ses véritables amis. David dut, la mort dans l'âme, venir siéger à la porte de la ville pour s'associer aux démonstrations enthousiastes de ceux qui, en tuant son fils révolté, lui avaient rendu sa couronne.

Il lui restait maintenant à faire une rentrée honorable dans ses Etats. Y reparaître les armes à la main lui répugnait. Il attendit donc que la leçon infligée portât ses fruits de réflexion et de repentir parmi les insurgés, et que sa victoire donnât à ses partisans pusillanimes la hardiesse, si tardive qu'elle fût, de vanter les bienfaits de son gouvernement et de provoquer son retour. Les Israélites,

---

(1) C'est ce que dit le texte, II Sam., XVIII, 9. Il est moins exact mais il est plus pittoresque de montrer Absalom suspendu à une branche par ses cheveux. Sa fameuse chevelure était tellement pesante qu'il en était incommodé et la faisait couper une fois l'an, II Sam., XIV, 26.

(2) D'après II Sam., XVIII, 18. Mais d'après II Sam., XIV, 27, Absalom avait eu trois fils et une fille, remarquablement belle, qu'il avait nommée Tamar. On peut dire que ses enfants étaient morts avant lui.

moins coupables que les Judéens et aussi médiocrement attachés à Absalom qu'à son père, furent les premiers à entrer dans cette voie. L'éloignement persistant des Judéens n'en était que plus douloureux au roi. Afin d'y mettre un terme et de rétablir l'équilibre nécessaire à la stabilité de son double royaume, il fit agir les prêtres Sadoq et Abyathar auprès de ses compatriotes. En même temps il nommait Amasa, le général de l'insurrection, au commandement de son armée. Ainsi il écartait Joab, dont le rôle brutal, à la répression de la révolte, avait profondément blessé son cœur de père et sa dignité de roi, et il donnait au parti adverse le gage le moins équivoque de son pardon et de sa confiance. Les Judéens ne restèrent point sourds à ces avances. Ils mandèrent au roi de hâter son retour et se rendirent à leur frontière septentrionale, à Gilgal du Jourdain, pour l'assister dans son passage et lui faire escorte jusqu'à Jérusalem.

A eux s'était joint Shimei-ben-Gera, ce forcené de Bahurim, qui avait si outrageusement insulté David sur la route de l'exil. Lui aussi se sentait maintenant de tout autres sentiments. Pour donner plus de prix à sa démarche, il amenait à sa suite un millier de Benjaminites, tous plus ou moins conscients d'avoir besoin d'un pardon. Sibhâ l'empressé se trouvait également là, avec ses fils et ses serviteurs, pour se faire pardonner le mauvais tour qu'il avait joué à son maître. Car, cette fois, Mephibaal-ben-Jonathan l'avait suivi malgré son infirmité, et il montrait, avec une insistance où perçait l'inquiétude, ses vêtements malpropres, sa barbe et ses pieds sans soin, sa tenue de deuil, soulignait-il, depuis le jour où son intendant avait fui en l'abandonnant au lieu de l'amener à son unique maître. Tous ces repentants peu rassurés se hâtèrent d'aller saluer le roi au-delà même du Jourdain. David ne voulant pas troubler la joie du retour, jura à Shimei qu'il ne le tuerait pas (1) et rendit dédaigneusement à Mephibaal la moitié de ses biens.

Il donna des témoignages moins équivoques de son amitié à Barzillay, ce noble vieillard araméen qui avait pourvu aux besoins de la cour à Mahanaïm, et qui couronnait sa généreuse hospitalité en accompagnant le roi jusqu'aux rives du fleuve. David voulait l'emmener finir ses jours à Jérusalem. Barzillay refusa avec bonhomie. « Combien me reste-t-il d'années à vivre pour suivre le roi à Jérusalem ? J'ai quatre-vingts ans maintenant. Pourrais-je distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais, savourer ce que je

(1) Il faut prendre ce serment à la lettre. Lui, David, ne fera pas mourir Shimei ; mais il chargera Salomon, son héritier, de ce soin. Ce sera à leurs yeux, le moyen radical d'enlever toute efficacité aux paroles de malédiction proférées par Shimei. Cf. I Rois, II, 8, 9, 36-46.

mangerais et boirais, entendre les chants des musiciens et des almées ? Je veux simplement faire un peu la reconduite au roi. » Mais l'affable et prudent vieillard confia à David son fils Kimham, que semblent avoir suivi plus tard quelques-uns de ses frères.

En dépit de ces repentirs, de ces pardons, de ces démarches courtoises, la rentrée du roi ne s'effectua pas sans incident. Israélites et Judéens se prirent violemment à partie. Les Israélites, revendiquant l'avantage du nombre et les prérogatives de l'ancienneté comme population organisée, se plaignaient amèrement qu'on leur eût refusé la première place. Les Judéens, que David flattait alors pour activer leur mouvement de réconciliation, ripostaient en arguant de leurs attaches de race. Les paroles échangées furent violentes de part et d'autre. Les Judéens, se sentant soutenus, finirent par garder le dessus.

* * *

David ne tarda pas à se repentir d'avoir, pour une fois, trop fait pencher la balance du côté des siens. Les Israélites, vexés qu'il eût si mal répondu à leur empressement à revenir à lui, l'abandonnèrent de nouveau sans plus tarder. Il n'avait pas encore atteint Jérusalem qu'un Benjaminite, du nom de Shebha-ben-Bikhri, levait l'étendard de la révolte et poussait le cri de ralliement :

« Nous n'avons point de part sur David,
« Ni portion d'héritage sur Ben-Yishay.
« Chacun à ses tentes, Israël ! »

Il réussit à entraîner des Israélites dans sa rébellion, tandis que Juda tout entier donnait maintenant l'exemple de la parfaite fidélité. A vrai dire, ce ne fut là qu'un accès de mécontentement et comme une bouderie d'un instant. Mais c'était aussi une preuve non équivoque de la fragilité de l'union d'Israël et de Juda : la moindre maladresse en compromettait la précaire existence.

Il fallait agir sans retard. David qui n'était plus abandonné de tous et ne luttait plus contre son fils, n'avait pas les mêmes motifs de modération qu'à la révolte précédente. A peine rentré à Jérusalem où il reprit possession de son palais en séquestrant pour le reste de leur vie les dix femmes qu'il y avait laissées à son départ, il chargea Amasa, le nouveau général, de recruter les contingents territoriaux de Juda et de marcher contre les mutins avant qu'ils aient le temps de s'enfermer dans des villes à murailles. Au terme du délai fixé pour cette mobilisation, Amasa ne l'avait point achevée. Abishay et Joab prirent alors les devants avec la garde philistine et les Vétérans. Ils atteignaient la Grande Pierre de Gibheon quand Amasa les rejoignit. A l'approche de son rival, ancien factieux pour lequel on l'avait destitué, Joab, dissimulant sa rancune, s'avança et lui prit la barbe comme pour l'embrasser ; mais, au même instant, il lui enfonçait perfidement son glaive dans le ven-

tre. Amasa tomba mourant. Comme les soldats s'arrêtaient auprès du cadavre par curiosité, on le tira hors du chemin et on le couvrit d'un manteau. Amasa ne jouissait pas de la popularité de son meurtrier : celui-ci, sans autre forme, reprit la tête de l'armée.

Les insurgés ne lui résistèrent pas longtemps. Les Israélites faisaient leur soumission dès que Joab, qui les avait conduits à de nombreuses et éclatantes victoires, paraissait chez eux. Quant à Shébha, il n'eut bientôt plus autour de lui que les membres de son clan de Bikhri. Toujours fuyant vers le nord, il se jeta, à bout de souffle, dans Abhel-beth-Maakha, à l'extrême frontière septentrionale. Joab ne tarda pas à l'y rejoindre. Décidé à faire prompte justice, non moins que désireux d'effacer, par un succès éclatant, la mauvaise impression du meurtre de Amasa, il entreprit le siège de la place. Une butte de terre fut élevée pour atteindre la crête des murailles et faciliter l'assaut. En même temps on creusait des mines pour ouvrir des brèches. La ville devait fatalement tomber. Sa destruction eût été une perte pour Israël, car Abhel était une antique cité où survivaient les traditions des vieux âges. Une femme la sauva en décidant ses concitoyens à livrer le chef des insurgés; en retour, Joab leur pardonnerait de l'avoir accueilli. Ils coupèrent la tête à Shébha-ben-Bikhri et la jetèrent aux assiégeants par-dessus le rempart. Joab leva le siège sur le champ et rentra à Jérusalem, une fois de plus vainqueur.

***

Les dernières années de David ne lui procurèrent pas le repos. Elles aussi furent profondément troublées par les intrigues qui s'ourdissaient autour de son trône. Sa succession était pour bien dire ouverte (1). Vieillard sans verdeur, David traînait une vie languissante au fond de son palais. Par droit de naissance, la royauté devait échoir à son quatrième fils, Adonniyyâ, né de Haggith, à Hébron. Il n'était pas sans ressemblance avec Absalom. Beau comme lui, comme lui se préparant, au su de son père qui ne l'en blâmait point, à ceindre la couronne, il sortait de même en char à chevaux, précédé de ses coureurs. Il avait avec lui tout un parti : le peuple l'aimait; Joab, le prêtre Abyathar, les Judéens de la cour, tous les tenants de l'état de choses ancien, le regardaient comme l'héritier présomptif. Ses frères également, à l'exception d'un seul, Salomon, car Salomon aussi affichait des prétentions au

(1) Sur les événements de cette dernière crise voir I Rois, I. L'auteur, très au courant des faits qu'il raconte, écrit avec une impartialité qui n'exclut pas tout à fait une pointe d'antipathie à l'égard de Salomon. On a proposé de l'identifier avec Abyathar qui fut une des premières victimes de ce roi.

pouvoir. Fils de Bethsabée, la favorite du harem, et protégé de Nathan, l'austère et intrépide nâbhî, tous deux très influents sur l'esprit du vieux roi, il avait rallié à sa cause Benayyâ ben-Yehojadha, chef de la garde, le prêtre Sadoq, homme de la deuxième heure, deux hauts personnages inconnus de nous par ailleurs, les Vétérans, les mercenaires philistins. Quelles intrigues ils formaient les uns contre les autres, avec quelle âpreté ils luttaient pour le succès, nous pouvons le conjecturer sans peine : ce sont là scènes banales dans les cours de l'Orient. La crise dernière qui tourna à l'avantage de Salomon nous est décrite en détail.

Adoniyyâ avait offert à ses partisans un grand festin sacré, à la pierre du Zôhéleth, près de la source de Rôghêl (1). Ses adversaires, tenus à l'écart, en ressentirent un dépit cuisant. Ils en conçurent même une vive inquiétude en songeant que la conspiration d'Absalom avait aussi commencé par un banquet. Nathan, l'âme de cette faction, jugea venu le moment d'agir et résolut d'obtenir sur l'heure la proclamation de son candidat. Il vit Bethsabée, lui dit de voir le roi, lui dicta les paroles utiles qu'il viendrait à son tour appuyer, et, s'étant ainsi concertés, ils se présentèrent l'un et l'autre au palais. L'épouse préférée entra et parla d'abord, remémorant, pressante, au vieillard épuisé, la promesse de la couronne faite jadis à Salomon, accusant Adoniyyâ d'avoir à l'instant usurpé le trône (2), évoquant les dangers qu'elle et son fils couraient. Elle parlait encore que Nathan paraissait, revenant à dessein sur cette prétendue intronisation d'Adoniyyâ et se plaignant respectueusement de ne l'avoir pas apprise de la bouche même du roi. Ce double assaut habilement livré emporta l'adhésion de David qui, fidèle à son serment et froissé par l'empressement indélicat prêté à son héritier naturel, ordonna de procéder au sacre du fils de Bethsabée sans différer davantage. Salomon, entouré de ses partisans, protégé par la garde et chevauchant la propre mule du

---

(1) Aujourd'hui, « *Puits de Job* », au confluent des vallons du Cédron et de Ben-Hinnom.

(2) Quelques critiques malintentionnés pensent que Nathan et Bethsabée trompaient David en réclamant de lui l'exécution d'une promesse qu'il n'aurait point faite. Mais on ne voit pas pourquoi David n'aurait point fait pareille promesse à Bethsabée qui était son épouse préférée. Il est vrai que la démarche présente nous froisse parce qu'elle est vraiment concertée avec trop d'habileté et que les deux solliciteurs rusent un peu en feignant de croire à l'usurpation ou à l'intronisation d'Adoniyyâ : ils savaient bien qu'il n'était pas plus question de l'une que de l'autre.

roi, descendit à la source de Gihon (1). Là Sadoq, assisté de Nathan, le sacra en l'oignant de l'huile sainte qui se conservait auprès de l'arche. Le cortège remonta à la ville au milieu des éclats des trompettes, du déroulement des danses et des cris de « Vive le roi Salomon ! », puis le nouveau roi, assis sur le trône de son père, reçut les hommages et les serments de ses fidèles sujets.

Cependant, le bruit de la fantasia était parvenu aux convives d'Adoniyyâ qui achevaient, non loin de là, leur festin, et les avait jetés dans une vague angoisse. Ce fut de la stupeur quand Jonathan-ben-Abyathar, accourant, leur fit le récit du sacre. Ils se dispersèrent aussitôt de tous côtés, dans la crainte des représailles habituelles en pareille occurence. Adoniyyâ se précipita vers l'autel en saisit les cornes, et, invoquant le droit d'asile, refusa de les lâcher avant que son frère eût juré de ne pas lui donner la mort. Salomon, déjà un modèle de prudence, ne s'engagea qu'à demi. Au malheureux compétiteur effrayé qui lui offrait ses hommages, il se borna à répondre : « Rentre chez toi ». Il devait par la suite se louer de sa réserve.

∴

Après la mort de David, Salomon jugea nécessaire d'affermir son pouvoir et d'assurer sa tranquilité par des exécutions. Son frère Adoniyyâ n'échappa point à sa rancune et à ses soupçons et paya de la vie une démarche maladroite qui n'était sans doute inspirée que par son cœur (2). Amnon et Absalom avaient disparu depuis longtemps, emportés eux aussi par une mort violente. Salomon, débarrassé de tout compétiteur de sa race, s'appliquera tout entier à accroître par la splendeur de son règne pacifique le prestige de la dynastie si heureusement acquis par les armes de David.

Mais si tant de sang répandu servait du moins, si l'on ose le dire, à déblayer la voie où marcherait Salomon, à mettre sa personne hors de pair et à préparer sa fortune, les conflits qui venaient

---

(1) Aujourd'hui, « Fontaine de la Vierge » ou « Fontaine des Degrés », sur le flanc oriental de la colline d'Ophel, au pied de l'antique citadelle de Sion devenue la résidence de David.

(2) Adoniyyâ était allé demander à la reine-mère, Bethsabée, d'obtenir de Salomon pour lui la main d'Abhishag, la jeune et belle Shunamite que David avait eue à son service sur le déclin de ses jours. Adoniyyâ qui semble s'être désintéressé du pouvoir (I Rois, II, 14) après l'avènement brusqué de Salomon, s'était sans doute épris d'elle. Mais la demande de Bethsabée jeta Salomon dans une véritable fureur : le jour même, il faisait mettre son frère à mort. Peut-être jugea-t-il qu'en désirant obtenir une part du harem de leur père, Adoniyyâ visait aussi l'héritage du trône. Sur ces faits, voir I Rois, I, 1-4 et II, 13-25.

d'opposer Israël à Juda ne préparaient pas, tant s'en faut, l'union idéale de ces deux grandes factions du peuple hébreu. Ils rappelaient par leur répétition que la fusion d'Israël et de Juda restait artificielle et fragile. Née comme d'elle-même sous la pression des dangers qui menaçaient les clans hébreux, ébauchée pour quelques jours par Débora, pour quelques années par Gédéon, visée par Saül comme but de son énergie et de son ambition, elle n'avait été réalisée que par David qui l'avait cimentée par un important rapprochement religieux (1). Mais à cette union conçue dans les alarmes et dans les combats, la paix et la tranquilité intérieures avaient été fatales. Les dangers extérieurs écartés, on se disputait maintenant le pouvoir. Chacun des deux partis réclamait la suprématie et, au fond, préférait être réduit à lui-même plutôt que de s'incliner devant son rival.

David n'était pas tout à fait pour rien dans ces tiraillements qui déchiraient sa famille et son royaume. Père aimant et monarque habile, il possédait un caractère des plus séduisants. Mais ses meilleures qualités connaissaient la défaillance. Avec un penchant marqué à la douceur et à la réserve, il montrait souvent de l'indécision. Plus patient qu'entreprenant, il lui arrivait de laisser passer l'heure d'agir; plus souple pour improviser qu'astucieux pour combiner, il pouvait hésiter longtemps et finir par trancher avec brusquerie.

Ce fonds d'irrésolution qui, chez lui, s'était accru avec l'âge contribua à favoriser l'éclosion des germes de discorde et de troubles que la convoitise du pouvoir semait à la cour et parmi les tribus. Absalom, au défaut de son père qui s'était tu, avait tiré vengeance de l'outrage fait à Tamar; il avait ouvertement avivé la méfiance à l'égard du gouvernement royal et non moins ouvertement brigué la couronne, sans que David l'eût rappelé à son devoir. Adoniyyâ, lui aussi, paradait en prince héritier, et son père ne réprimait pas des manœuvres qui n'avaient rien de ténébreux. David n'aurait-il pas coupé court à ces intrigues et, du même coup, étouffé la sédition en déclarant qu'il destinait le trône à Salomon? A l'égard des deux populations réunies dans le royaume, David ne sut pas non plus tenir toujours une juste balance : en comblant Israël d'attentions, il avait exaspéré Juda qui n'hésita pas à embrasser dès le premier instant le parti d'Absalom révolté; quand il voulut flatter Juda méconnu, Israël, le laissant à son nouveau préféré, sans nul effort se détacha de lui.

---

(1) Le transfert de l'arche à Jérusalem, capitale du double royaume. L'arche jouait ainsi de nouveau son rôle traditionnel de symbole de l'unité religieuse. Cf. *Bulletin*, 1913, p. 19.

Pourtant, il ne faut pas se montrer trop sévère à ces faiblesses. David aimait passionnément Bethsabée et ardemment tous ses fils; il aurait voulu les rendre tous heureux et ne pouvait se décider à répartir inégalement entre eux ses bienfaits. D'autre part, les Judéens lui tenaient au cœur parce qu'ils étaient du même sang que lui, et les Israélites avaient trop d'importance tant par leur nombre que par leur avance en civilisation pour qu'il n'envisageât point leur sécession comme une déchéance humiliante de sa royauté. C'est ce conflit de ses affections entre elles et avec les grands intérêts du royaume qui, en troublant l'âme de David, donne à son caractère quelque chose de si noble et de si sympathique. On l'admire, on l'aime parce qu'il tenta de concilier les vives inclinations de sa nature sensible et tendre avec le sentiment des hautes responsabilités inhérentes à son œuvre, et qu'il ne le fit point sans souffrir beaucoup. On l'a vu, après la victoire du Gilead, refouler ses larmes de père meurtri par la mort de son fils pour montrer un visage souriant à des gens dont il ne fallait ni froisser le loyalisme ni compromettre le dévouement par une tristesse inopportune. Cette scène navrante trahit ce qu'il lui en coûta parfois d'être roi.

Du reste, son œuvre dynastique, si chancelante qu'elle eût plusieurs fois paru et quelques sombres présages qu'on pût tirer des crises qu'elle avait traversées, n'en subsistera pas moins près de quatre siècles ininterrompus et au sein de bouleversements où sombrèrent plusieurs dynasties israélites. C'est une preuve éloquente de la solidité que, grâce aux dons reçus d'en haut, David avait su malgré tout lui donner.

Louis DESNOYERS.

NOTES ET CRITIQUES

Vie et Œuvres de la B. Marguerite-Marie Alacoque. Publication de la Visitation de Paray-le-Monial, 3e édition, refondue et considérablement augmentée par les soins de Mgr GAUTHEY, archevêque de Besançon. Paris, de Gigord, in-8, trois volumes de 640, 860, 720 pages. Prix : 22 fr. 50.

En même temps que se poursuit l'édition critique des Œuvres de saint François de Sales, paraît celle de la *Vie et des Œuvres* de la B. Marguerite-Marie. La différence de cette troisième édition avec les deux premières ne consiste pas seulement dans les additions qui ont rendu nécessaire un troisième volume; elle est surtout dans la méthode suivie par le nouvel éditeur. Il a pu, malgré les occupations nouvelles que lui a apportées son élévation à l'épiscopat, mener à terme l'œuvre entreprise depuis vingt ans. C'est un heureux signe des temps que cette préoccupation de critique à propos des publications ascétiques. Il serait étrange qu'on trouvât superflu pareil souci et que sous prétexte que le fond seul importe on estimât inutile de travailler à offrir au public un texte authentique. En réalité, ces éditions critiques sont une simple forme du respect dû aux écrits des saints. Il est bien juste qu'on ait au moins autant d'égard pour leurs œuvres que l'on en montre envers les auteurs profanes. Le fond et la forme sont inséparables. Ce travail d'assainissement est d'autant plus nécessaire que les éditeurs d'autrefois en prenaient plus à l'aise avec leurs textes et par soi-disant bon goût, souci du beau parler ou des bienséances, les remaniaient sans scrupule et substituaient leurs propres expressions à celles des auteurs qu'ils prétendaient publier. En félicitant respectueusement Monseigneur l'archevêque de Besançon et les Visitandines de Paray d'avoir marché sur les traces de la Visitation d'Annecy, nous souhaitons que ces tendances se généralisent. La piété n'a qu'à y gagner.

Cette œuvre critique a ici pris deux formes : d'une part, on a multiplié les sources originales d'information et recueilli tout ce qui pourrait éclairer la biographie de la Bienheureuse; d'autre part, on a fait subir aux textes déjà connus ou inédits un travail minutieux de revision avant pour objet d'assurer partout autant qu'il a été possible la leçon la plus authentique. Les résultats du premier effort apparaissent surtout dans le premier et le troisième volume qui répondent au premier de l'ancienne édition et qu'il eût été peut-être plus logique de ne point séparer dans la numérotation.

L'établissement d'un texte critique était surtout utile pour les deux premiers volumes; il est important particulièrement

pour le second renfermant les œuvres mêmes de la Bienheureuse. C'est par ce dernier qu'il faut commencer l'étude de la nouvelle édition, puisque c'est là seulement que nous sont donnés quelques détails trop brefs sur les manuscrits utilisés (pages 9 et suivantes) pour établir le texte des deux premiers volumes. Le vénérable éditeur a paru craindre de faire trop valoir son œuvre en insistant sur la description de ces manuscrits. Qu'il me soit permis d'en exprimer le regret. Quelques détails plus circonstanciés, une description minutieuse placée en tête de la publication après la préface générale auraient rendu de grands services et permettraient d'apprécier plus facilement la valeur du texte adopté pour l'édition présente, là où l'on n'a pas affaire à des autographes. On voudrait savoir l'origine de ces manuscrits, s'il est possible d'établir entre eux une filiation, dans quelle mesure ils peuvent représenter une rédaction originale, remplacée par un texte plus châtié mais aussi moins primesautier, ou au contraire des additions postérieures. D'autant plus que parfois la variante mise en note apparaît comme ayant une valeur propre, çà et là même préférable à ce qui a été choisi pour texte définitif par les nouveaux éditeurs. Le long commerce avec ces textes a dû suggérer soit à Mgr Gauthey, soit à ses collaboratrices des idées nettes sur la valeur relative de ces manuscrits, des remarques précieuses sur leur utilisation. Il est dommage qu'ils ne nous en aient fait profiter que parcimonieusement et ne nous aident pas davantage à apprécier en toute connaissance de cause la valeur du texte qu'ils ont si laborieusement établi. Peut-être aussi, certaines recherches, soit à Paray même, soit au dehors, auraient-elles apporté un supplément de lumière. Les deux premières éditions donnent, par exemple, à propos des lettres, des passages que les nouveaux éditeurs nous assurent n'avoir point retrouvé dans les manuscrits actuellement à leur disposition. Il n'est pas douteux cependant que ce ne sont pas des faux. N'y aurait-il pas eu moyen de savoir comment ont été préparées à Paray même, au monastère de la Visitation, les deux premières éditions; n'en reste-t-il aucune trace ? De même nous apprenons que la traduction italienne des œuvres de la Bienehureuse, rédigée pour la Congrégation des Rites, en 1828 et 1829, à Rome même, contient des passages que l'on ne trouve pas dans les manuscrits actuels. Les originaux français ne seraient-ils pas aux archives de la Congrégation et a-t-on fait quelques recherches de ce côté ? Il y aurait là peut-être un supplément d'information, d'autant moins négligeable qu'il s'agit de traités certifiés tous authentiques par la chancellerie de l'évêché d'Autun.

Ces quelques réserves qui visent le perfectionnement possible de cette œuvre me mettent à l'aise pour faire connaître avec quelque détail ce qu'apporte de nouveau ce beau et méritoire travail. Partout on s'est préoccupé non seulement de la constitution du texte, avec relevé en note des variantes, mais de la critique des sources. Au lieu de les indiquer au bas des pages, ou à la suite des manchettes, on a préféré les grouper sous forme de tableaux détaillés dans les introductions. Avec quelques inconvénients la méthode a de grands avantages : on peut ainsi embrasser d'un coup d'œil l'ensemble d'un travail et apprécier plus facilement la manière dont il est composé. La

Vie par les contemporaines apparaît comme une vraie mosaïque, digne d'autant plus d'inspirer confiance que presque tout y est emprunté à des sources très autorisées que l'on possède plus ou moins complètement par ailleurs. Les autres tableaux de concordance avec les manuscrits et les diverses éditions rendront également service. Chaque série de pièces est précédée d'une introduction faisant connaître ce qui est nécessaire pour en apprécier l'authenticité ou les replacer dans les circonstances historiques qui les éclairent. Les longs mémoires sont distribués en paragraphes peu étendus et résumés par des manchettes dont le groupement équivaut à une analyse très précise et facilite les recherches.

L'autobiographie avait été publiée pour la première fois, dans son texte authentique, par l'édition de 1867; il a suffi par suite d'en faire à nouveau une revision scrupuleuse. Du temps où la Mère de Saumaise était supérieure, Marguerite-Marie avait reçu l'ordre d'écrire les grâces que Dieu lui faisait. Ces notes forment le mémoire (125-66) se rapportant aux années 1671-76 et dont plusieurs parties étaient restées jusqu'à présent inédites. Elles montrent combien l'on aurait gagné à ce que la Mère Greyfié conservât, comme la Mère de Saumaise, les notes analogues que la Bienheureuse lui faisait parvenir. Sous le titre de *fragments* on a réuni en un troisième groupe des morceaux qui n'ont pu rentrer ni dans les lettres, ni dans les autres séries et qui cependant présentent toute garantie d'authenticité (p. 169-83). L'inédit est ici moins considérable. De même pour les *Sentiments de ses retraites*, insérés par les contemporaines dans leur compilation. On en donne, d'après divers manuscrits, un texte plus exact et plus complet. La partie la plus difficile mais aussi la plus attrayante de ce second volume est constituée par l'édition des Lettres de la Bienheureuse (on a inséré au premier volume les lettres qui lui sont adressées, au lieu de les mettre ici à leur place chronologique). Sur les cent quarante et une pièces authentiques reproduites, une seule, la lettre cent deux, est inédite; elle est publiée d'après l'autographe de la Visitation de Marseille. Les lettres au P. Croiset sont insérées en dernier lieu. Toutes ces lettres ont été soigneusement collationnées mais, chose pénible à constater, pour plusieurs les manuscrits qui existaient encore lors des deux premières éditions et même le manuscrit d'Avignon pour les lettres au P. Croiset ont déjà disparu. Il a fallu se contenter de copies d'ailleurs dûment authentiquées comme absolument fidèles. Il est permis de soupçonner quelque méfait des lois contre les Congrégations; l'incurie serait par trop invraisemblable et surtout inexcusable. On trouvera dans l'introduction des statistiques intéressantes (certains détails seraient à revoir de plus près) qui permettent d'apprécier le travail exécuté pour la nouvelle édition. L'on sait la haute valeur spirituelle de cette correspondance : elle méritait la peine prise pour en assurer un texte définitif. Il y a peu d'inédit dans le reste du volume, mais plusieurs pièces sont là réunies pour la première fois et pour toutes le même travail de revision sérieuse a été exécuté (*Avis, Défis et Instructions, Prières et Cantiques*). On ne saurait trop se féliciter d'avoir enfin, grâce au labeur commun de Mgr Gauthey et du monas-

tère de Paray, un texte inspirant une confiance absolue et la pensée de la Bienheureuse dans sa forme authentique.

Le premier volume contient la vie de la Bienheureuse par les Contemporaines, restituée d'après le manuscrit autographe; l'introduction présente, sous forme de tableau, une étude des sources du plus grand intérêt. Quelques mémoires plus courts et divers actes officiels se rapportant aux dates principales de la vie religieuse de Marguerite-Marie lui sont annexés. Une seconde partie renferme dans son texte continu le mémoire de la Mère Greyfié, si largement utilisé par les Contemporaines, ainsi que ses avis à la Bienheureuse et plusieurs lettres à son sujet (p. 341-439). Un certain nombre de ces pièces étaient restées inédites en ce sens du moins qu'on ne les trouve imprimées que dans le recueil destiné à la Congrégation des rites. La troisième partie est consacrée à la reproduction intégrale de la procédure de 1715 « d'après le texte original des procès-verbaux conservés aux archives de l'Evêché d'Autun » (445-566), dont les éditions précédentes n'offraient que quelques extraits. Elle est complétée par une cinquième partie renfermant avec le mémoire de Chrysostome Alacoque, frère de la Bienheureuse, déjà connu, un certain nombre de pièces, lettres et témoignages publiés pour la première fois (p. 571-636). Les *Documents*, publiés dans le troisième volume, s'y raccordent tout naturellement : ils concernent soit la cause de béatification et de canonisation (lettres, miracles, décrets, fêtes), soit le monastère de Paray (histoire, notices sur les religieuses, supérieures, compagnes, correspondantes de la Bienheureuse), soit la famille et le pays (notices et documents). Mgr Gauthey s'est donné beaucoup de mal pour extraire des archives diverses ces pièces qui éclairent de tant de manières l'histoire de la Bienheureuse et faciliteront singulièrement la tâche de ceux qui voudront l'écrire à nouveau. Textes authentiques soigneusement vérifiés, documents recueillis avec soin, le tout accompagné des introductions et des notes nécessaires, on devine quel labeur tout cela à demandé et quels services ce travail considérable est appelé à rendre.

Ferdinand CAVALLERA.

F. CLAEYS-BOUUAERT, professeur au Grand Séminaire de Gand. *Le Diocèse et le Séminaire de Gand pendant les dernières années de l'occupation française* (1811-1814). — Paris, Champion, in-8°, 350 pages. Prix : 3 fr. 50.

L'attachement aux grandes causes, poussé même jusqu'à l'héroïsme, n'est pas un accident dans la vie historique des populations belges. Des ouvrages comme celui-ci nous en apportent une preuve de plus. L'auteur nous y montre comment le diocèse de Gand résista aux persécutions religieuses qui y marquèrent la fin du régime napoléonien.

Ces persécutions eurent leur point de départ dans le soi-disant concile national de Paris en 1811. Pour punir l'évêque de Gand, Maurice de Broglie, d'avoir été, avec trois ou quatre autres évêques, l'âme de la résistance opposée par cette assemblée à ses projets schismatiques, l'empereur prétendit lui enlever son diocèse. En l'internant successivement à Vincennes, à

Beaune, aux îles Sainte-Marguerite et finalement à Beaune, il put bien un moment arracher sa démission à un évêque abattu par la souffrance et les mauvais traitements. Mais cette démission sans valeur canonique ne reçut même jamais l'approbation du pape. Néanmoins, l'empereur prétendit s'en servir pour faire élire par le chapitre des vicaires capitulaires de son goût, puis pour imposer au diocèse de Gand un évêque nommé par lui seul. Le chapitre privé, par la violence, de ses membres les plus courageux put bien se prêter à ces fantaisies de despote. Mais le clergé et les fidèles n'en tinrent nul compte et gardèrent leur fidélité à leur évêque légitime et à ses représentants autorisés. De cette fidélité le séminaire de Gand donna le premier et le plus retentissant exemple. Mais aussitôt les maîtres, arrêtés nuitamment, furent transportés dans des enceintes fortifiées comme des criminels d'Etat; les élèves, chassés du séminaire et arrachés de leurs familles, furent incorporés au nombre de plus de deux cents dans des régiments d'insoumis et de réfractaires et envoyés pour la plupart dans les casemates humides de la citadelle de Wesel (Prusse) où la dysenterie fit parmi eux une quarantaine de victimes.

Rien de touchant comme le courage et la sérénité dont ils firent montre dans ces rudes épreuves qui durèrent jusqu'au triomphe des alliés. On dirait des pages détachées des Actes des Martyrs. Elles en ont la simplicité émue, mais exempte de toute fausse sentimentalité comme de vaine rhétorique. Il y a dans tout le récit de l'auteur, déjà remarquable par sa sobriété et sa concision, un accent de sincérité et de probité qui attache et convainc. En le lisant on est d'autant plus porté à se fier à cette impression que l'exposé n'est que la mise en œuvre de documents d'une sûreté indiscutable ou soumis par l'auteur, visiblement familier avec les exigences de la méthode historique, à une rigoureuse critique.

Il va sans dire que toutes les sympathies de M. Claeys-Bouuaert vont aux défenseurs de l'Eglise opprimée. Cela ne l'empêche point de parler sans colère et sans amertume de leurs adversaires et ce n'est pas un des moindres mérites de son livre que d'avoir su rehausser par sa modération de langage la fermeté de ses principes.

Ajoutons ici — ce que l'auteur peut-être eût dû dire — que le diocèse de Gand ne fut pas le seul qui eut à souffrir à cette époque des ingérences de la politique impériale dans le domaine des consciences. Beaucoup d'autres en France ou en Italie eurent à subir le même sort. Mais il eut alors sur un très grand nombre d'entre eux l'avantage de compter un clergé et des fidèles plus éclairés ou plus soucieux de leurs devoirs et aujourd'hui un historien qui a su les mettre en bonne lumière.

A. DEGERT.

Toulouse, imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet.

Les Catholiques et la liberté de conscience

(suite)

Libre pensée, liberté de conscience : deux choses qui n'en font qu'une, s'il faut en croire l'Ecole démocratique, parce qu'elles sont l'une et l'autre les conséquences nécessaires d'un même principe : la souveraineté de la raison. Dès lors suivant la même Ecole toute religion, et plus que les autres, la religion catholique, étant fondée sur l'autorité, contredit formellement, directement, le principe de la souveraineté de la raison et par suite la liberté de conscience qui n'en est que l'application la plus haute et la plus essentielle. Sans doute la loi « assure » à tout citoyen le droit de professer et de pratiquer la religion de son choix, aussi bien que le droit de vivre en dehors de toute religion, parce qu'en effet la première condition de la liberté de la personne humaine, c'est la liberté elle-même, c'est-à-dire l'absence de toute contrainte dans l'exercice de ses facultés : vouloir contraindre la personne humaine à exercer ses facultés, ce serait se heurter à une contradiction et tenter l'impossible ; la contrainte supprime, anéantit en quelque sorte la personnalité de l'homme qui la subit. Mais par suite la liberté de conscience n'existe véritablement que là où elle s'exerce en effet, où elle ne subit aucun joug d'aucune sorte. La liberté de conscience se confond ainsi avec « la Libre pensée religieuse » ; c'est la raison indépendante « de toute religion fondée sur un Credo » ; « tirant de son propre fonds sa religion... une religion qui n'a ni autels, ni dogmes, ni miracles, ni clergé et qui est simplement l'aspiration vers toutes les formes de la perfection de l'esprit (1) ».

(1) *La Foi laïque* par F. Buisson. — *Laïcisons la religion*, p. 188.

La liberté de conscience est chose totalement étrangère à quiconque se tient attaché à une religion toute faite. L'autorité seule est alors le principe de la vie religieuse. On a beau prétendre qu'on se soumet à une servitude volontaire, ce n'en est pas moins la servitude. Parce que le croyant ne sent pas le joug qu'il porte et qu'il ne subit d'ailleurs aucune contrainte, il se croit libre ; en vérité il n'a de la liberté que l'apparence, une illusion. Mais, dites vous, « Qu'on puisse aller même à la messe, Ainsi le veut la liberté ». Oui, cela était vrai du temps de Béranger, mais, aujourd'hui, qu'on interroge la liberté comme il faut, et elle répondra qu'elle ne le « veut » plus. La liberté, c'est l'activité, l'indépendance, l'autonomie et enfin la personnalité : rien de tout cela ne se retrouve dans la pensée ni dans la vie de l'homme qui professe une religion *révélée*. Que fait le catholique par exemple (car, on l'entend bien, c'est le catholicisme que visent les gens qui disent : « nous voulons détruire la religion et ceux qui, sans l'avouer, poursuivent le même but »). La vérité qu'il fait profession de croire ou ce qu'il appelle la vérité, il ne l'a pas cherchée, il l'a reçue sans qu'il ait dépensé le moindre effort pour la trouver ; aussi bien il ne possède pas la vérité, il n'a recueilli qu'une formule : La discipline à laquelle il se soumet, il ne l'a pas choisie, et, à vrai dire, il peut bien s'y plier comme une machine, mais parce qu'il ignore les raisons de la loi qui le régit, il est incapable d'obéir librement. Il voit par les yeux, il se conduit par la main de l'Eglise ; sa raison est muette ; il n'use de sa volonté que pour l'abolir. « Le principe du catholicisme n'est pas seulement l'autorité, car il a cela de commun avec toutes les religions : c'est l'autorité en tout et partout, sous toutes les formes, intervenant dans les moindres détails du dogme et de la discipline; c'est la direction invoquée à tout propos, et la défiance de la liberté humaine poussée jusqu'à l'abdication de l'initiative personnelle » (1).

« Rationaliste fatigué », Augustin Thierry disait au P. Gratry : « je reçois le Credo » ; cette attitude et cette parole

(1) *La démocratie* par Et. Vacherot *La religion*, p. 38.

d'un nouveau converti marquent bien l'état d'esprit du catholique. Sa pensée, toute de croyance aveugle, n'est pas à lui ; elle lui vient du dehors et il ne saurait, sans être hérétique, la marquer de son empreinte ; tous les catholiques la reçoivent au même titre et nul ne peut dire : elle est à moi.

Le catholique ne se contente pas d'étouffer en lui la liberté de conscience ; il en est l'ennemi-né, il est condamné à vouloir l'anéantir chez les autres, il est naturellement, nécessairement intolérant. D'abord il l'est par le fait même de son attitude, par ce qu'il est persuadé qu'il tient la vérité et qu'il n'y en a pas d'autre ; il est la négation vivante de la liberté de conscience.

De plus la vérité qu'il croit, le catholique n'a pas le droit de la garder pour lui. C'est la vérité qui vient de Dieu et qui sauve ; elle est faite pour tout le monde et nul ne peut s'en passer ; il faut qu'il propage cette vérité. Or il ne peut la communiquer autrement qu'il ne l'a reçue lui-même ; il demande aux autres de la recevoir comme lui, sans examen, sans discussion, avec une soumission aveugle. Il invoque l'autorité d'une parole souveraine qui, loin de fournir les preuves de ce qu'elle dit, ne laisse pas même à l'esprit la ressource de la comprendre.

Le prosélytisme du croyant l'entraîne plus loin encore : cet anéantissement de la pensée qui forme le fond de la croyance, il est de son devoir de chercher à l'imposer à autrui. « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu » ; dès lors nul ne saurait manquer de cette condition première et fondamentale du salut que par sa faute. Il y a toujours dans la résistance de l'incrédule à *la vérité révélée* « un égarement de la passion, un obscurcissement de l'intelligence ou une folie de l'orgueil. Pour rester sourd à la vérité sortie de la bouche de Dieu même, il faut évidemment manquer du sens du vrai ou du sens du bien » (1). Partant de ce principe, l'apostolat catholique, ne voit dans les esprits qu'il veut persuader que des coupables à ramener dans le devoir ; il cherche donc, non pas à les éclairer, mais à les séduire et à les entraîner ; il s'adresse, non pas à la raison, mais à l'intérêt et à la crainte. Il fait, dit-il, « la conquête des âmes »,

(1) *La démocratie* par E. Vacherot *la religion* p. 46.

et, en effet, c'est bien une « conquête » une œuvre de violence. S'il ne peut plus torturer les corps pour réduire les âmes, il continue d'enchaîner les volontés par la menace, par la peur, par des promesses illusoires.

Intolérante par nature, la foi catholique s'oppose à la liberté de conscience par un autre caractère qui lui est également essentiel, par son immobilité. Ce caractère, la foi catholique le revendique, entre tous ceux qu'elle s'attribue, comme sa marque propre et distinctive. Et en effet si la vérité qui en est l'objet vient de Dieu, on n'y saurait rien ajouter ni en rien retrancher et si, d'ailleurs, Dieu a fondé l'Eglise pour enseigner cette vérité, revêtue de l'autorité même de Dieu, l'Eglise est incapable d'y rien changer. La foi du catholique ne communique donc aucun mouvement à sa pensée; elle lui est venue du dehors, elle lui a été donnée toute faite et il la garde comme il l'a reçue, docile et inerte par rapport à une croyance qui est en lui, mais qui n'est pas à lui, puisqu'elle est commune à tous les croyants et qu'il n'a pas le droit d'y toucher.

Au contraire, le mouvement, la diversité, le progrès sont inséparables de la liberté. L'esprit humain ne pense qu'à la condition de penser par soi; il est deux fois le maître de sa pensée parce qu'il l'a créée et qu'elle ne peut appartenir qu'à lui. Quand il semble communiquer à un autre esprit la vérité qu'il a trouvée, il lui adresse simplement un appel à faire l'effort qu'il a fait lui-même, à suivre la voie qu'il a suivie pour la découvrir.

Tout homme qui pense fait la vérité qu'il voit et il est seul à voir la vérité qu'il a faite. De là, dans la connaissance de la vérité, une variété infinie et inévitable; chacun la voyant avec ses yeux, y a-t-il au monde deux esprits pour qui elle soit exactement la même?

La liberté qui entraîne pour la diversité des esprits la diversité des points de vue, est également pour un même esprit un principe nécessaire de changement et une cause de progrès. L'homme qui travaille de la raison pour « faire la vérité », n'avance que peu à peu dans son ouvrage; souvent même il est obligé de s'avouer qu'il s'est trompé, de se déprendre de la

vérité qu'il avait cru voir pour en chercher une autre. Aussi — et c'est une loi de notre nature en même temps qu'une condition du progrès — « Jusque dans les adhésions que nous donnons, notre sens critique doit rester toujours en éveil et une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations et à toutes nos pensées »... « Ce qu'il faut sauvegarder avec tout ce qui est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats, c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est-à-dire interdite à la pleine investigation de l'homme ; c'est que ce qu'il y a de plus grand dans le monde, c'est la liberté souveraine de l'esprit ; c'est qu'aucune puissance ou intérieure ou extérieure, aucun pouvoir et aucun dogme ne doit limiter le perpétuel effort et la perpétuelle recherche de la race humaine ; c'est que l'humanité dans l'univers est une grande commission d'enquête dont aucune intervention gouvernementale, aucune intrigue céleste ou terrestre ne doit jamais restreindre ou fausser les opérations ; c'est que toute vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge... c'est que, si l'idéal même de Dieu prenait une forme palpable, si Dieu lui-même se dressait visible, sur les multitudes, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance et de le traiter comme l'égal avec qui l'on discute, mais non comme le maître que l'on subit » (1).

La religion ne s'oppose pas seulement, dans la théorie démocratique à la liberté de conscience ; les caractères qu'elle lui attribue, autorité, intolérance, immobilité la rendraient également « incompatible » avec la vie politique de la société moderne, la démocratie. « Le joug de l'autorité religieuse habitue au joug de l'autorité politique. La raison dit et l'expérience prouve que l'homme ne sait guère être esclave à demi. Pour agir librement, il faut penser librement... Le citoyen d'une démocratie doit être initié et formé à la pratique de la liberté politique par le viril exercice de sa raison et de sa volonté » (2).

(1) *Discours* de M. Jaurès, séance du 11 février 1913.

(2) Et. Vacherot *La Démocratie*, p. 50.

De même « l'intolérance est particulièrement antipathique à la démocratie où la vie commune est une nécessité ». Le croyant fait taire le citoyen : la grande liberté, pour un catholique, c'est de pouvoir aller à la messe ; en dehors de l'intérêt religieux, « la politique ne sera jamais sa sérieuse affaire ».

L'immobilité est plus contraire encore, s'il est possible à la démocratie que l'intolérance. « Qui dit démocratie dit liberté ; qui dit liberté dit mouvement et progrès. Société et individus, tout s'y développe, tout s'y transforme incessamment. Si toute institution politique y est soumise à l'opinion, toute doctrine métaphysique y a pour épreuve et pour contrôle la science » (1). Dès lors la lutte de religion et de la science ouverte depuis trois siècles devient au sein d'une démocratie, une lutte à mort. Il faut désespérer de l'alliance des *deux sœurs immortelles* tant célébrée par les politiques; il n'y a plus de paix ou de liberté pour les sociétés comme pour les individus qu'au prix de l'une ou de l'autre. M. Vacherot dont nous reproduisons ici les idées n'hésite pas à conclure : « Catholicisme et démocratie s'excluent absolument. C'est abuser des mots que de parler d'une démocratie catholique... Comment le peuple se gouvernera-t-il politiquement dans une société catholique, lorsqu'il se laisse gouverner moralement... Une société où la science suffise à tout... est la seule qui comporte la démocratie... Toute autorité qui s'impose, toute foi qui ignore son objet, toute loi qui n'est pas comprise, toute chose, en un mot, qui n'a pas pour origine la conscience et la raison, liée (à la démocratie) est suspecte à bon droit d'aristocratie ou de despotisme.

« La religion est un état des âmes et des sociétés propre à l'enfance de l'humanité, un fait transitoire comme tant d'autres ». Elle a été utile, nécessaire même à la *minorité* des sociétés humaines ; elle est inutile et, il faut le dire, nuisible à leur *majorité*, elle doit disparaître. L'état normal est l'ordre dans la liberté, la foi dans la science ». Nous n'y sommes pas encore, si l'on considère la masse des esprits, mais nous y

(1) Et. VACHEROT *op. cot.* p. 52.

touchons. Il y a jusque dans les parties les plus obscures de la société une tendance générale à rejeter la croyance au surnaturel; c'est aux plus éclairés de l'aider de tout leur pouvoir pour la faire aboutir. Toutefois la religion aurait encore un moyen de ne pas périr dans ce duel avec la démocratie : qu'elle cesse le combat, que l'Église et les catholiques (car c'est bien d'eux qu'il s'agit surtout) se résignent à reconnaître l'autorité souveraine et universelle de la science. Comment, après cela, l'Eglise pourrait-elle subsister. Comment les catholiques seraient-ils encore des croyants? C'est une question qu'on nous laisse le soin de résoudre. On nous dit simplement à quelles conditions nous pouvons espérer d'avoir une place dans la société démocratique. C'est ainsi que M. Jaurès nous met en demeure de « nous soumettre ou de nous démettre ». « L'Eglise catholique ne peut plus se mouvoir, sans se mouvoir dans le sens du siècle : ou elle est obligée de s'arrêter, de s'immobiliser, de devenir par là une puissance rétrograde, ou, dès qu'elle essaye de faire un pas, un geste, un mouvement, dès qu'elle essaye de secouer la torpeur, la routine d'une puissance séculaire et endormie, c'est dans le sens de l'esprit du siècle qu'elle est obligée de se mouvoir. Et moi je vous dis : quoi que vous fassiez, ou vous périrez ou vous ferez à la science, à la démocratie, à la liberté, de nouvelles et si fortes concessions que tous les enfants de la patrie pourront se réunir dans une entente commune ». (1)

V

Eh bien, non, les catholiques ne feront pas les concessions qu'on prétend leur imposer, pour cette raison très simple, c'est que, s'ils les faisaient, ils ne seraient plus catholiques. Du reste ni la science, ni la liberté, ni même la démocratie n'exigent d'eux aucune concession.

Le suffrage universel, interprète légal de l'évolution, selon la théorie démocratique, a porté au pouvoir les hommes qui

(1) *Discours* de M. Jaurès à la Chambre des Députés. Séance du 24 Janvier 1910.

croient que « la religion doit disparaître de la scène de l'humanité ». Ils en ont conclu naturellement que les temps sont arrivés, que « la société est mûre, au moins dans la grande majorité de ses membres, pour le mâle et sévère enseignement de la science » et, tout de suite, ils ont voulu soumettre aux lois de la raison l'organisation sociale, c'est-à-dire « constituer de toutes pièces l'Etat *sans Dieu*, par la progressive laïcisation de tous les services publics ».

Ce qu'ils ont fait, nous n'avons pas à le rappeler en détail; leur œuvre est sous nos yeux. Qu'ils aient eu le droit de la faire telle que nous la voyons, nous ne le croyons pas et nous dirons pourquoi. Ils se défendent sans doute d'avoir touché à la liberté religieuse et même ils proclament volontiers que « la religion est un acte libre sur lequel l'Etat ne peut rien, l'Etat démocratique, moins que tout autre, puisque la démocratie est l'idéal du gouvernement libre ». Seulement ils se font de la liberté religieuse une conception étroite sous l'empire de la préoccupation dominante qui les travaille de propager « la liberté de la personne humaine ». Cette liberté supérieure leur a fait méconnaître et sacrifier en bien des circonstances une liberté plus humble, la liberté tout court. Leur idéal, c'est de faire « éclore les forces et les vertus de l'humanité »; ils devaient donc instituer « un régime tendant à réaliser au moins progressivement cet idéal ». Fort bien, mais à la condition, comme disait Vacherot, « que tout se fasse par la liberté ». Il s'en faut que cette condition ait été remplie et le même Vacherot, qui n'a pourtant vu qu'à ses débuts la politique de son parti, la déclarait « odieuse ». Nous traiterons ailleurs cette question.

Il s'agit en ce moment de savoir si le principe de « la liberté de la personne humaine » ou de la souveraineté de la raison, que l'on dresse contre les catholiques comme le sphinx qui doit les dévorer, parce qu'ils ne savent comment répondre aux questions qu'il pose, leur est aussi contraire qu'on le pré-

(1) *La Démocratie libérale* 1892. Préface p. 18.

tend, c'est-à-dire, si, en effet, ce principe « est incompatible bonne logique avec leur foi religieuse ».

Nous devons reconnaître tout d'abord que le principe de l'Ecole démocratique, en laissant de côté les conséquences qu'on en a tirées, selon nous, bien à tort, nous paraît plus acceptable, parce qu'il est plus net et plus ferme, que le principe de l'Ecole libérale. Le principe du « Laissez faire, Laissez passer » n'est pas un principe, c'est un expédient; c'est un moyen, ce n'est pas une fin. L'homme fait toujours quelque chose de sa liberté, et, c'est à cause de l'usage qu'il en fait ou qu'il en peut faire, quoi qu'en ait pu dire l'esprit de système, qu'il a le droit d'être libre.

Etablir le droit à la liberté sur le libre arbitre, tout seul, c'est lui donner un fondement sans consistance. Non qu'il faille écarter le libre arbitre comme une hypothèse ruinée. C'est une réalité vivante et la condition nécessaire de la vie morale. Mais le libre arbitre n'est pas le premier don de la personne humaine; il y a un don supérieur dont le libre arbitre dépend, et qui en fait tout le prix. La faculté qui, dans l'homme domine, toutes les autres, qui doit les marquer toutes de son empreinte, même et surtout le libre arbitre, qui détermine le rôle de chacune, qui caractérise enfin la personne humaine et lui communique une dignité hors pair, c'est la raison; c'est le développement de la raison qui mesure la perfection de l'homme.

Comment le libre arbitre serait-il le bien suprême de l'homme et respectable par lui-même, puisqu'il sert également à faire le mal et le bien, qu'il est, par définition, l'indétermination, l'indifférence même? La raison, au contraire, l'homme est, à vrai dire, incapable d'en abuser. Lorsqu'il verse dans l'erreur ou dans le mal, il *déraisonne*; il ne suit plus la raison, il s'en écarte; il se révolte contre elle, il la condamne au silence.

De plus le libre arbitre, pris isolément, est une force comme une autre. Le fait que l'homme est seul à posséder le libre arbitre, le distingue bien, si l'on veut, des autres êtres, mais ne le met pas précisément au-dessus d'eux, ne lui confère pas un titre à les dominer tous. C'est la raison qui le fait

roi, parce que la raison est reine : les lois de la raison gouvernent le monde. Comme la raison se retrouve dans toute personne humaine avec ce caractère d'universalité et de souveraineté, il s'ensuit que toute personne humaine, est également sacrée et inviolable. Partout en effet où elle réside, la raison a le même pouvoir imprescriptible de faire son œuvre, d'exercer son empire, c'est-à-dire de chercher et de proclamer la vérité « à laquelle la nature n'est pas moins soumise que l'humanité ». Sans doute il n'y a pas une « raison impersonnelle » commune à tous les esprits qui pensent, « qui soit en nous sans être à nous » (1) ; la raison est, comme tous les attributs de la personne humaine, une faculté individuelle, mais la vérité ne l'est pas, ni les lois que suit la raison pour la découvrir. Ces lois sont universelles et la vérité est le bien suprême et inaliénable de toute intelligence. Dès lors quiconque fait obstacle à la vérité n'opprime pas simplement des individus; il attaque la raison elle-même dans sa souveraineté, la personne humaine dans son essence.

Ainsi le droit pour tout homme de chercher la vérité parce qu'il est raisonnable et de gouverner sa vie selon la vérité qu'il connaît, voilà proprement la liberté, le principe et le couronnement de toutes les libertés qu'il peut revendiquer. Elles dérivent toutes du droit primordial qui constitue le fond même de la raison; elles n'en sont que les applications, elles doivent toutes servir à le protéger. et à le perfectionner. Nous n'hésitons pas davantage, on vient de le voir, à reconnaître que la souveraineté de la raison, le droit de la raison de faire en toutes choses le départ de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal, constitue propement le fond même de « la liberté de la personne humaine » et qu'enfin tout doit tendre de plus en plus, dans l'organisation politique et sociale, à garantir cette liberté, à en développer l'usage; mais ce que nous n'acceptons pas, c'est qu'on prétende imposer à la raison, sous prétexte d'en diriger l'emploi, des lois qui limitent son champ d'action et lui interdisent l'accès de la vérité.

(1) Voir en particulier Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie* VIe leçon.

On nous arrête là. Eh quoi la souveraineté de la raison, mais, c'est, pour vous catholiques, la grande hérésie! Et en effet, le moyen d'accorder ce principe avec la foi? Il y a, dites vous, une vérité qui ne vient pas de la raison, que vous croyez sur le seul témoignage de l'autorité qui l'enseigne. Etrangère à la raison par son origine, la vérité révélée l'est également par sa nature; la raison est aussi incapable de la comprendre et de l'expliquer que de la découvrir. Quel empire laissez-vous donc à la raison sur une croyance qui nait sans son aveu, qui échappe à son contrôle, qui se dérobe à ses regards.

Vous ne vous contentez pas de créer dans l'esprit humain, à côté du domaine de la raison, le domaine clos et réservé de l'autorité; vous prétendez de plus que l'autorité, reine absolue chez elle, se fasse obéir de la raison. Si ces deux maîtresses de vérité viennent à se contredire, c'est l'autorité qui doit prévaloir, c'est la raison qui doit céder; vous subordonnez entièrement l'enseignement de la raison à celui de l'autorité.

Dès lors, non seulement, il y a toute une région de la pensée où la raison, loin d'y régner, ne pénètre même pas; à parler exactement, c'est la pensée tout entière qui est soustraite aux lois de la raison. Placée sous la dépendance de l'autorité, elle ne peut rien affirmer, si l'autorité n'y consent. Autant dire qu'elle n'existe plus et qu'il ne reste d'elle qu'un simulacre : quand on croit qu'elle parle, c'est l'autorité qui enseigne sous le masque de la raison.

Tel a été de tout temps le langage du rationalisme; il n'y a aujourd'hui de nouveau que le ton devenu plus arrogant, plus brutal. Ce qui a changé. ce n'est pas la doctrine, c'est la manière de l'exposer et de l'appliquer, la politique. Jean-Jacques disait déjà : « Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres. Il ne m'a donc point donné d'entendement pour m'en interdire l'usage. Me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur; le ministre de la vérité ne tyranise point ma raison, il l'éclaire » (1). Depuis, ils ont tous répété cela, ils n'ont pas trouvé autre chose. M. Jaurès lui-même,

(1) Professsion de foi du vicaire savoyard.

quand il s'écriait : « Si Dieu lui-même se dressait visible sur les multitudes, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance », ne faisait que reproduire l'argument de Rousseau : c'est le même sentiment, c'est la même formule avec plus d'éclat de voix et moins de goût. Seulement aujourd'hui on « outrage la raison, » quand on parle de « son auteur » ; Dieu n'est plus « rien autre chose que l'esprit, la raison, l'ordre idéal en nous et hors de nous ».

Cousin, on le sait, avait inventé, pour concilier la foi et la raison, une théorie aussi fragile qu'ingénieuse. La raison en elle-même est universelle et absolue, c'est Dieu, la raison éternelle, la substance première et la cause éternelle des vérités que l'homme aperçoit. Elle se communique à l'esprit humain sous deux formes, l'inspiration et la réflexion. L'intuition de la vérité sans réflexion, l'inspiration, est une sorte de révélation, cette révélation qui a été faite « à tout homme venant en ce monde ». Seulement elle ne se fait pas « sans un peu de confusion ». L'inspiration, dans certains cas, a pour caractère l'enthousiasme, et celui qui possède cette sorte d'inspiration passe pour le confident et l'interprète de Dieu : il crée une religion. L'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur qui la teignent de leurs couleurs : de là les symboles dont se revêt toute religion. Ainsi la foi qu'elle provoque dans les âmes est l'œuvre de l'enthousiasme et s'attache aux symboles. Le caractère propre de la foi, c'est « de voir ce qui n'est pas », de prendre pour la vérité « des formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme », mais qui ne sont que des formes, qui révèlent sans doute à l'esprit humain d'une certaine manière la vérité, mais qui la lui cachent en même temps.

Vient enfin la raison réfléchie, c'est-à-dire la philosophie qui n'est que la réflexion en grand, la réflexion élevée au rang et à l'autorité de méthode. Que fait la raison sous cette forme supérieure ? Elle écarte les symboles ou plutôt elle cherche à s'en rendre compte, les décompose, les transforme en des conceptions qu'elle examine ensuite et sur la vérité et la faus-

seté desquelles elle se prononce. « Elle ne détruit pas la foi, elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure » (1).

Tout cela est absolument fantaisiste et nous semble même — tant le cours des idées a changé — un simple jeu d'esprit. Comment expliquer, autrement que par « l'esprit de suite », que, pendant près de quarante ans, tant de fiers penseurs aient abrité leur irréligion derrière cette bâtisse de hâte, ruineuse et croulante? La philosophie de ce temps-là se disait « sœur de la religion » et prétendait vouloir « l'entourer d'un respect universel ». La forme de ce respect ne laissait pas que d'être singulière : « Il y aura toujours des masses dans l'espèce humaine », prophétisait Cousin. Le christianisme est la philosophie du peuple... La philosophie est heureuse de voir le genre humain presque tout entier dans les bras du christianisme et elle se contente de lui tendre doucement la main » (2). C'était la politique du temps. La philosophie, elle aussi, partageait la société en deux classes : le *pays légal* et l'autre, l'élite qui s'affranchissait de toute croyance et la plèbre de l'intelligence qui se laissait gouverner par la religion. Toutefois les princes de la pensée comptaient bien, sans vouloir rien précipiter, que le nombre des esprits libres s'accroîtrait sans cesse, jusqu'à ce qu'il devînt la majorité dans l'espèce humaine.

VI

« La démocratie qui coulait » depuis longtemps, « à pleins bords », a fini par renverser toutes les digues et, désormais, « le pays légal », c'est le pays tout entier. Le christianisme ne peut donc plus être « la philosophie du peuple »; il ne doit plus y avoir qu'une seule philosophie, la même pour tout le monde. La démocratie ne souffre pas de classes; elle veut partout des citoyens et des égaux; or l'égalité *civile* et l'égalité

(1) Cousin. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1re leçon *Idée de la philosophie* p. 19.

(2) Cousin *op. cit.* 2e Leçon. *Perpétuité de la philosophie* p. 45.

politique ont pour condition l'égalité *morale*. L'unité d'éducation peut seule faire l'égalité morale d'un peuple, sans laquelle l'égalité politique est un mensonge et la démocratie, une chimère dangereuse. Or, l'éducation, dans le sens large du mot, qui est une affaire de toute la vie, se fait par la science seule, dans une société démocratique; toute autorité, toute loi, toute vérité doit sortir, pour tous les esprits, de cette source unique; la société, sans cela, n'est pas vraiment démocratique, c'est-à-dire composée de citoyens libres et moralement égaux.

« L'école démocratique veut que tous se prêtent un mutuel appui, aient l'espoir de monter jusque-là, et que ceux qui sont arrivés les premiers fassent tomber pierre à pierre les murs mêmes de la prison, jusqu'à ce que l'horizon s'ouvre libre devant tous » (1).

Il n'y a donc plus de place pour la religion dans une société démocratique. La religion, en effet, non seulement est en dehors de la science, mais elle s'oppose à la science et à la démocratie. C'est « un ensemble de scrupules (de *tabous*) qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ». Le *tabou*, « interdiction non motivée », est d'ailleurs « un héritage transmis à l'homme par l'animal ». D'où l'on voit « que l'humanité s'éloigne de la bestialité et progresse dans la mesure où elle se dégage de la religion. La religion est ainsi, dans l'homme, le vestige et comme la tare de l'animalité primitive. L'homme religieux est un animal non encore complètement évolué » (2). Il faut donc « détruire la religion », « toute religion fondée sur un credo, une confession de foi, parce qu'elle est un bloc sophistique de vérités et d'erreurs dont l'apparente unité en impose aux ignorants ».

Nous voilà loin du temps où Cousin, s'adressant à la jeunesse, lui faisait cette recommandation : « Si vous aimez la liberté et la patrie, fuyez ce qui les a perdues. Loin de vous cette triste philosophie qui vous prêche le matérialisme et

(1) *L'idée moderne du droit* par A. Fouillée p. 374.

(2) REINACH, *Orpheus*. cf. L. DE GRANDMAISON. *En marge d'une histoire des religions*, *Études*, 5 avril 1909, p. 28.

l'athéisme comme des doctrines nouvelles, destinées à régénérer le monde : elles tuent, il est vrai, mais elles ne régénèrent point... Mesurez vos progrès en philosophie par ceux de la tendre vénération que vous ressentirez pour la religion de l'Evangile » (1).

Certes, l'attitude de l'Ecole démocratique est toute différente : « la tendre vénération » a fait place à la haine. Son langage se ressent d'ordinaire du milieu confus et trouble où s'élaborent maintenant les choses de la politique. Mais si, laissant de côté les formes (et ce ne sont que des formes, qui passeront comme d'autres, que toutes ces théories prétendues scientifiques sur la nature de la religion et son origine) l'on va au fond des choses, on devra reconnaître que l'idée mère du rationalisme a toujours été la même. La foi est un état inférieur de l'esprit, car le croyant non-seulement ne comprend pas le dogme qu'il professe, mais « il croit à ce qu'il ne voit pas » : la foi n'est qu'une illusion. Elle opprime donc la pensée, elle enchaîne la liberté. La foi et la raison réfléchie, raisonnante, sont incompatibles; la réflexion, l'exercice rationnel de la pensée appliqué à la croyance religieuse la dissout infailliblement. L'humanité devait traverser la religion, mais ce n'est qu'un état transitoire, une étape qu'elle est appelée, à franchir pour s'élancer plus haut; le progrès consiste à éliminer la foi des intelligences et à les amener au complet développement de la pensée, qui se fait par la raison et la science. Il n'y a sur les points que nous venons d'énoncer aucune divergence parmi les partisans de la philosophie séparée, quel que soit d'ailleurs le système particulier qu'ils préconisent. L'un des représentants les plus modérés de l'Ecole libérale, Jules Simon n'est pas d'un autre avis, sur la nature de la foi, que les plus radicaux libres-penseurs de l'Ecole démocratique; lui aussi, il prétend que le catholique, « pour obéir à un précepte religieux, se contraint à admettre, par un effort de volonté, un dogme qui répugne à la raison » (1). Seulement il ajoute : « il

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Avant-propos, éd. 1883. p. V.
(1) *La Religion naturelle*, p. 211.

y a du mérite dans ce sacrifice, au point de vue de la religion qui l'impose ». Les autres disent : Peu importe ce qu'en dit la religion, ce sacrifice est absurde et immoral : ils ont pour eux la logique. Il est évident que l'homme ne peut, dans aucun cas ni à aucun prix, sans se suicider en quelque sorte, sans cesser d'être un homme, sacrifier sa raison.

La foi exige-t-elle ce sacrifice ? Voilà le nœud de la question. Mais est-ce bien une question ? Pour nous, catholiques, elle est depuis longtemps résolue et nous croyons que dans le camp adverse, on ne l'ignore pas tout-à-fait, malgré le manque de critique vraiment étrange qui caractérise la méthode de ces libres esprits dès qu'ils discutent les choses de la vie religieuse. Ils soutiennent, obstinément et malgré tout, que le croyant « n'ose pas être homme, être libre, être soi, être pensant et voulant, prêt à dire ce qu'il pense et ce qu'il veut, pourquoi il le pense et pourquoi il le veut ». Cependant, pour savoir si le croyant « est prêt à dire ce qu'il pense et pourquoi il le pense », la règle indispensable, c'est d'écouter ce qu'il dit et de ne pas lui prêter une attitude qui n'est pas la sienne. Vous posez comme indubitable que le croyant abdique [illegible]sage de sa raison et de sa conscience et vous lui accordez tout au plus le bénéfice de la bonne foi, en rattachant cette abdication aux passions les plus déprimantes, à « la paresse d'esprit » ou à « la terreur », c'est-à-dire, à la lâcheté ; or il y a là plus qu'une injure gratuite, la négation osée contre l'évidence du caractère le plus essentiel et le plus éclatant de la foi, puisqu'en effet c'est la raison qui croit, qu'elle est le principe nécessaire de tout acte de foi et que la foi, sans la raison, est aussi impossible que la pensée elle-même (1). « La foi chrétienne disait Bourdaloue, en un temps où l'on invoquait plus volontiers la raison de l'autorité que l'autorité de la raison, la foi chrétienne n'est point un pur acquiescement à croire, ni une simple sou-

(1) La vertu surnaturelle qui, selon la doctrine catholique *informe* la raison, échappant aux prises du raisonnement, se trouve en dehors de la présente discussion. Nous n'avons à nous occuper ici que de ce côté proprement intellectuel de l'acte de foi tel qu'il s'offre à une étude psychologique.

mission de l'esprit; mais un acquiescement et une soumission raisonnables, et si cet acquiescement, si cette soumission n'étaient pas raisonnables, ce ne serait plus une vertu. Mais comment sera-ce un acquiescement, une soumission raisonnables, si la raison n'y a point de part ? » Bourdaloue ne fait du reste qu'un commentaire de la parole substantielle de saint Thomas : « Nul ne croit à moins de voir qu'il faut croire » (1). Ainsi le croyant a besoin de voir pourquoi il croit ; il faut que *la raison* lui donne *des raisons* de croire; sans cela, il ne saurait avoir la foi. Le rôle de la raison, dans l'existence de la foi, ne se borne pas à une intervention transitoire ; si elle « conduit l'homme à la foi », elle est également indispensable pour l'y maintenir : ôtez ce concours de la raison, et la foi s'éteint comme un flambeau dans le vide. Car enfin, si je ne puis croire sans raisons, j'ai besoin, tant que j'ai la foi, de savoir les raisons sur lesquelles je m'appuie pour faire profession de la vérité que je crois. Selon l'enseignement de l'Eglise, « la droite raison démontre le fondement de la foi » (2). Mais si les fondements de la foi sont établis sur une démonstration, il s'ensuit non pas que nous puissions démontrer directement chacune des vérités que nous croyons, mais bien, que nous n'en croyons aucune sans nous appuyer en effet, quoique indirectement, sur cette démonstration. Nous croyons la vérité que Dieu a dite, sur l'infaillible autorité de sa parole, mais nous devons savoir et nous savons qu'il a dit la vérité que nous croyons. Dès lors chaque acte de foi implique une démarche de la raison; la raison doit être toujours prête à fournir la preuve que cet acte de foi est légitime et obligatoire.

L'analyse qui précède n'a rien de nouveau, nous le savons bien. Mais il fallait redire ici ce qui a été dit cent fois, ce qui est élémentaire parmi nous, puisqu'il s'agit précisément de montrer que le croyant n'abdique en rien la personnalité humaine, qu'il se sert de la raison pour croire, tout comme l'incroyant pour s'établir dans l'incrédulité. Du reste, il y a lieu de

(1) *Summ. Theol.* II. II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2.

(2) Concile du Vatican, *Constitution dogmatique de la Foi catholique*, ch. IV : *De la foi et de la raison.*

s'étonner que des hommes qui connaissent ou peuvent connaître facilement le point de doctrine qui vient d'être rappelé continuent à dire que la foi ne saurait se concevoir sans une abdication de la raison, qu'un homme, par exemple, aussi sincère et aussi averti que Taine, ait pu définir la foi : « une faculté extraordinaire, qui opère à côté et parfois à l'encontre de nos facultés naturelles » (1).

Eh quoi, disent nos adversaires, vous faites usage de la raison pour étayer vos croyances ? Oui, si vous voulez, mais, c'est pour la supprimer. Vous vous servez de la raison pour poser les fondements de la foi et aussi pour aboutir à vous passer de la raison, pour créer un monde où elle n'a plus d'accès; car enfin, dès que vous êtes en face de la vérité révélée, vous vous retournez contre la raison, vous lui opposez l'autorité de Dieu et vous la réduisez au silence. Vous ne pouvez croire qu'à ce prix, à la condition de faire à Dieu le sacrifice de votre raison — et vous le reconnaissez —; pour avoir la foi, vous êtes obligés de dire à Dieu : je crois ce que vous avez dit, uniquement parce que vous l'avez dit; votre raison ne peut pas vous donner la preuve de la vérité que vous croyez; si elle vous l'offrait, vous la rejetteriez comme inutile, puisque l'autorité de Dieu est seule capable de produire la foi.

Si la raison est maîtresse de vérité, elle est la seule : la vérité est une. Vous ne pouvez dresser autel contre autel, l'autorité contre la raison; vous ne pouvez employer la raison à élever l'autorité pour la mettre à sa place : là où la raison n'est pas tout, elle n'est rien. Tel est le témoignage que la raison se rend à elle-même, le droit sans réserve qu'elle réclame et qu'il faut lui reconnaître sous peine de la renier.

Nous ne toucherons pas au fond même de l'objection; cela n'entre pas dans le cadre de cette étude. Au reste, sur ce point encore, tout a été dit depuis longtemps et nous ne pensons pas que l'on puisse produire un argument nouveau, capable de faire rendre les armes aux incrédules. Pour discerner

(1) *Les Origines de la France contemporaine. Le régime moderne*, tome 2, p. 115, 2e édition.

en ces matières la vérité telle que nous l'entendons, il faut une science de l'homme que peut être la raison n'enseigne pas, du moins à ceux qui prétendent n'écouter que la raison. Laissons donc de côté la question de savoir s'il y a place ou non, à côté de la raison ou plutôt, au dessus, pour une autre lumière, pour une autre faculté de connaissance : C'est la question de l'existence de l'ordre surnaturel. Le jour où elle serait résolue affirmativement pour tout le monde, il est évident que le droit de la raison à chercher et à croire une vérité qui la dépasse, ne serait plus contesté par personne, Or, ce droit que nos adversaires lui refusent, parce qu'ils nient l'existence de la vérité surnaturelle, nous ne pouvons pas attendre, pour l'établir, de leur avoir fait partager notre croyance, ni l'établir sur une base inébranlable, même à leurs yeux, au nom d'une vérité qu'ils nient. Il faut donc de toute nécessité rattacher ce droit à un principe qui vaille pour eux comme pour nous. Quel est ce principe ? Celui-là même qu'ils ont proclamé comme le fondement de la société moderne, qui résume la charte de toutes les libertés, le principe de la souveraineté de la raison.

Oui, la raison est souveraine : vous avez donné à ce principe une forme si absolue qu'il vous est impossible d'en écarter les conséquences, quelles qu'elles soient. Mais si la raison est souveraine, chacun a le droit et le devoir de la suivre jusqu'au bout, d'obéir sans condition ni réserve à toutes ses prescriptions. Or, la raison nous « démontre », à nous catholiques, les fondements de notre foi; elle nous assure qu'il y a une vérité que Dieu a dite expressément et que nous devons croire parce qu'il l'a dite. Si nous rejetions cette croyance, nous refuserions de céder à la raison. Loin donc d'abdiquer la raison pour croire, comme on l'a tant dit; nous sommes obligés de croire pour ne pas abdiquer la raison. Si l'on prétend que nous nous trompons, nous répondrons simplement que nous en avons le droit, malheureusement, comme tout le monde.

Mais, l'erreur qu'on nous reproche, ce n'est pas seulement de considérer la foi comme une faculté de connaissance, tandis qu'il n'y faut voir, disent nos adversaires, qu'une illusion. Nous commettons, à leur avis, une erreur beaucoup plus grave, en

prétendant faire servir la raison à la connaissance d'une vérité qui la dépasse ; il y a là une erreur de méthode, une contradiction que la raison réprouve. Le droit de se servir de la raison, pour contredire la raison et en supprimer l'usage, ne saurait exister. C'est là, comme on le voit, l'objection fondamentale de de la raison, seule maîtresse de vérité, qui revient sous une forme légèrement modifiée. Nous l'avons écartée par une fin de non-recevoir, parce qu'en effet il y a là entre les catholiques et les incrédules un problème insoluble, pour lequel ils n'ont pas de principe souverain, admis d'un commun accord, qui puisse dirimer la controverse. Mais, quand même nous commettrions une erreur de méthode, — il va sans dire que nous n'en croyons rien et que, selon notre conviction, c'est nous qui pratiquons la vraie méthode, — n'est-ce pas le droit de la raison de faire fausse route, à moins de la déclarer infaillible? Toute erreur est, en définitive, une erreur de méthode, puisque toute erreur provient d'un faux raisonnement. Que nous nous servions bien ou mal de la raison, toujours est-il que c'est, en dernière analyse, la raison qui prononce sur la vérité que nous croyons, puisque c'est à la raison que nous demandons les *raisons* de croire que Dieu a révélé la vérité que nous croyons.

Mais on insiste : cette intervention prétendue de la raison n'est qu'une fantasmagorie ; la raison se donne l'illusion d'agir ; en réalité, elle ne fait rien, elle n'embrasse qu'une ombre. Non seulement, la vérité qui fait l'objet de la foi, ce n'est pas la raison qui l'affirme, mais elle n'est pour rien dans la connaissance de cette vérité à laquelle elle ne peut fournir aucun point d'appui. Que veut-on dire ? La raison devra-t-elle rejeter toutes les vérités qu'elle ne saisit pas directement ? Nul ne peut songer à écarter le témoignage comme source de vérité ; or, c'est le témoignage que nous mettons à la base de notre foi. On peut discuter nos témoins et, si on les trouve insuffisants, les récuser ; il est impossible de nous refuser en principe le droit de les interroger et d'accepter leur témoignage.

Mais, nous l'entendons bien, ce que l'on prétend que la raison réprouve, ce n'est pas le fait d'appeler des témoins, c'est l'objet même de l'enquête. La foi est fondée sur le miracle.

Or, le miracle, nous dit-on, c'est, par définition, l'irrationnel et l'impossible. « Depuis qu'il y a de l'être, tout ce qui s'est passé dans le monde des phénomènes a été le développement régulier des lois de l'être qui ne constituent qu'un seul ordre de gouvernement, la nature soit physique, soit morale. Qui dit au-dessus ou en dehors de la nature dans l'ordre des faits, dit une contradiction, comme qui dirait *surdivin* dans l'ordre des substances » (1). S'il en est ainsi, le lien par lequel la foi cherche à se rattacher à la raison est évidemment illusoire. Mais, on le voit, c'est toujours, du côté de l'incrédulité, la même équivoque, la même prétention injustifiée. On fixe arbitrairement les lois de la raison, on déclare inviolable l'ordre de la nature, et puis, on nous dit : vous le voyez, la conception du miracle contredit la raison; vous ne pouvez donc, sans abdiquer la raison, garder la foi. Quand le rationalisme croyait en Dieu, la raison exigeait que Dieu, parce qu'il est immuable et souverainement sage, ne pût, dans aucun cas, suspendre les lois qu'il a établies. La raison a découvert, depuis, que, ces lois, Dieu ne les a pas faites, qu'elles sont le résultat nécessaire de la nature des choses et que Dieu n'y saurait toucher en rien, attendu qu'il n'existe pas ou que, s'il existe, il gouverne le monde sans savoir ce qu'il fait. On a vu plus haut la pensée de Renan : il partageait sur l'impossibilité du miracle le préjugé commun aux libres penseurs contemporains et c'est bien l'impossibilité du miracle qu'il soutient dans le passage que nous avons cité. Cela ne l'a pas empêché d'écrire : « Nous ne disons pas : « Le miracle est impossible », nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté ». Il suppose qu'un thaumaturge se présente « avec des garanties assez sérieuses pour être discuté » et déclare qu'il va ressusciter un mort. On devra réunir une « commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, d'hommes exercés à la critique historique ». Le thaumaturge opèrera devant cette commission; il fera le même miracle autant de fois qu'on le lui demandera. S'il y réussit, il sera alors établi que des faits surnaturels sont

(1) *Etudes d'histoire religieuse* par E. RENAN, 7e édit. p. 206.

possibles et qu'il y a des hommes qui ont le pouvoir de produire ces faits. « Mais comme il ne s'est jamais fait de miracle dans ces conditions-là », il est bien clair n'est-ce pas, « qu'il n'y a jamais eu de miracle constaté ». Parler de la sorte, c'est simplement jouer avec les mots et se moquer du lecteur. Car enfin, qu'est-ce que c'est qu'un « fait surnaturel » que l'on peut expérimenter à loisir, reproduire autant qu'on veut dans des conditions définies, soumettre par conséquent à une loi précise, sinon un fait absolument semblable à tous les faits de l'ordre naturel, c'est-à-dire, le contraire d'un miracle ? Et c'est avec de tels arguments que l'on prétend convaincre les catholiques d'outrage à la raison, parce qu'ils croient à la possibilité du miracle !

VII

On a tiré de l'objet de la foi, de la croyance au mystère, une autre objection tout aussi vaine, en présentant cette croyance comme une violence faite à la raison. Il y a, dit-on, entre le mystère, c'est-à-dire l'incompréhensible et la raison, une contradiction irréductible, et c'est une nécessité, pour l'esprit humain, de sacrifier ou le mystère à la raison ou la raison au mystère.

Non, la raison, même en face du mystère, ne perd jamais ses droits, mais elle n'a jamais, non plus, le pouvoir de l'écarter complètement. Sans doute il y a une différence essentielle entre les vérités qui sont du ressort de la raison et celles qui relèvent de la foi. Les premières, dit-on, la raison les comprend; les vérités de foi, elle ne les comprend pas. Il est plus exact de dire qu'elle comprend les unes et les autres, puisqu'elle n'en admet aucune, même celles qu'elle est obligée de croire, sans savoir pourquoi. Seulement elle adhère aux vérités d'ordre naturel pour des raisons prises au cœur même de ces vérités; quand aux vérités surnaturelles, elle y croit pour une raison venue d'ailleurs. La meilleure partie des jugements qui règlent notre conduite de chaque jour ont une origine analogue : c'est du dehors que leur vient la lumière de vérité qui les éclaire; ils n'en sont pas moins pleins de raison. Si nous

voulions abolir ces jugements, ce n'est pas simplement la vie sociale, c'est la pensée individuelle qui serait impossible. Sans doute il n'y a aucune assimilation possible, entre des croyances pratiques que la raison peut toujours contrôler et la croyance à des mystèree qui sont, par essence, au-dessus de la raison. Il n'en reste pas moins que la raison s'exerce sous plus d'une forme et qu'elle n'a pas absolument besoin de voir la vérité pour y croire légitimement.

Quant au mystère, la raison le rencontre partout. Les vérités de la foi sont inexplicables; mais, si l'on va au fond des choses, il en est ainsi de toute vérité. La raison explique les vérités d'ordre naturel, en partie seulement; l'explication qu'elle en donne appelle une autre explication, celle-ci, une autre encore, et ainsi jusqu'à l'infini. De l'impossibilité où elle est de les découvrir toutes, il s'ensuit que la raison se heurte au mystère dans toutes ses voies. « Toutes les sciences, a dit Pascal, sont infinies en l'étendue de leurs recherches. Elles sont aussi infinies dans la multitude de leurs principes, car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes et qu'ils sont appuyés sur d'autres qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier » (1). Non, « la science n'épuise pas tous les problèmes; et l'admirable savant qui a écrit un jour : « Le monde n'a plus de mystère » me paraît avoir dit une naïveté aussi grandiose que son génie » (2). Il faut même dire, pour parler exactement, que la science n'épuise aucun problème, puisque tout problème enveloppe l'infini. La raison, pourtant, ne doute pas de son œuvre, des vérités qu'elle affirme, bien que la petite zone de lumière qu'elle déploie soit entourée d'un immense océan de ténèbres. Que voulons-nous conclure de là ? Que la raison peut expliquer, si peut que ce soit, les mystères de la religion ? Non, sans doute, mais simplement, que l'impossibilité où elle est de les expliquer, au sens propre du mot, ne saurait l'empê-

(1) *Pensées* de PASCAL : *Les deux infinis*, édit. de l'abbé Margival page 5.

(2) JAURÈS, *Discours* : Séance du 21 janvier 1910.

cher de les croire, puisqu'en effet le mystère s'étend sur les vérités mêmes qu'elle a su découvrir.

Chose remarquable, quand la raison s'applique à ce qui constitue plus particulièrement son objet, quand elle veut s'expliquer sur le principe, la nature et la fin des choses, c'est alors surtout que la nuit se fait, autour d'elle, plus obscure. Dès qu'elle parle de Dieu, de l'âme, de la matière etc., elle est en plein mystère. Là même, où elle démontre, par des preuves décisives, la vérité, elle ne l'aperçoit, pour ainsi parler, que voilée, et le voile est toujours, si elle n'y prend garde, sur le point de s'épaissir jusqu'à lui cacher entièrement la vérité « La connaissance de Dieu est la plus certaine, comme elle est la plus nécessaire de toutes celles que nous savons par raisonnement : et toutefois, comme il y a dans ce premier être mille choses incompréhensibles, nous perdons insensiblement tout ce que nous en connaissons, si nous ne sommes bien résolus à ne laisser jamais échapper ce que nous aurons une fois connu, quelque difficile que nous paraisse ce que nous rencontrons en avançant » (1). Il faut dire la même chose de toutes les vérités rationnelles de l'ordre métaphysique; la raison en établit la certitude, elle ne parvient pas à en éclaircir le mystère; il y a toujours, dans ces vérités, un côté par où elles demeurent insaisissables ou, pour mieux dire, un point par où elles paraissent inconciliables avec d'autres vérités. « C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoique on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue » (2). Parce qu'il survient toujours quelque difficulté et même qu'il s'en rencontre beaucoup que l'on ne peut pas résoudre dans l'étude des vérités métaphysiques, la démonstration qui se fait de ces vérités, tout en étant claire et décisive, n'est jamais contraignante. Quiconque a compris la démonstration de ce théorème, que les trois angles

(1) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, ch. IV.
(2) BOSSUET, *ibid.*

d'un triangle valent deux angles droits, est forcé d'y donner son assentiment; rien ne vient faire contrepoids, dans la pensée, à cette démonstration. Les preuves de l'existence de Dieu, de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme, de la liberté, du devoir, de toutes les vérités enfin qui servent de fondement à l'ordre moral, sont irréfutables. Et cependant l'esprit peut résister à ces preuves, refuser son assentiment, et même « il lui faut prendre parti », se décider, en quelque sorte par choix, pour ou contre la vérité, se laisser convaincre par la démonstration ou céder sous le poids des difficultés qu'il n'a pas résolues.

Les positivistes croient se tirer d'affaire en parlant d'écarter toute métaphysique ; mais ce n'est là qu'un paradoxe. Tout le monde fait de la métaphysique, comme M. Jourdain faisait de la prose, même ceux qui n'en veulent pas faire. Il suffit pour cela de « donner un sens à ce mot *est* », d'affirmer « que quelque chose est et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit » (1), et les positivistes le disent comme tout le monde; plus que personne même, ils parlent de lois universelles et nécessaires. Ils ont donc, eux aussi, et il est bien impossible qu'ils ne l'aient pas, leur conception de la nature des choses. Qui nous dira pourtant comment Taine a pu résumer la sienne dans cette phrase fameuse : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers » (2) ?

Mais comment faisait-il pour donner un sens à cette phrase et pour trouver cela, plus clair, plus rationnel, que les réponses suivantes du Catéchisme de Meaux qu'il avait certainement lues : « Qu'est-ce que Dieu? — C'est le Créateur du ciel et de la terre, et le Seigneur universel de toutes choses. — Faites-nous connaître un peu plus en particulier ce que vous croyez de Dieu — Dieu est un esprit infini, éternel, incompréhensible,

(1) Bossuet, *Élévations*, 1re Élévation.

(2) Taine. *Les Philosophes français*, ch. XV *de la Méthode* p. 370.

qui est partout, qui voit tout, qui peut tout, qui a fait toute chose de rien, qui gouverne tout par sa sagesse » (1)?

Assurément les difficultés abondent dans ces réponses ; il y a un mystère sous chaque mot ; mais sous chaque mot, également, il y a une vérité que la raison démontre, que la raison affirme, malgré la nuit qui l'environne, car elle sait qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité.

Dans l'ordre de la foi, nous ne procédons pas autrement. La raison prouve que Dieu a parlé, et, sur la parole de Dieu, la raison (2) croit la vérité qu'il a dite. Il y a des difficultés certes et qui ne sauraient s'évanouir, même sous l'œil du génie le plus étendu et le plus pénétrant. Que faire donc? Rejeter la vérité établie sur des preuves invincibles, parce que nous nous heurtons à des difficultés qu'il est impossible de vaincre? « Raisonner de cette sorte, c'est se servir de la raison pour tout confondre » ; « nous ne devons pas rejeter la lumière, sous prétexte qu'elle n'est pas infinie » ; il faut « aller où elle nous mène et savoir nous arrêter où elle nous quitte, sans oublier pour cela les pas que nous avons déjà faits sûrement à sa faveur » (3). Ainsi la foi est une lumière, mais chacun est libre de la « rejeter ». Quelles que soient les raisons que la raison nous donne pour nous décider à la recevoir et même, quelles que soient les avances de Dieu, pour croire, il faut le vouloir. Encore une fois les raisons sont décisives, mais l'esprit s'y attache pour les voir telles qu'elles sont ou s'en laisse détourner par des « difficultés qu'il ne peut vaincre », et alors, les preuves mêmes les plus solides s'affaissent, s'évanouissent en quelque sorte, comme si elles n'étaient que de vaines imaginations. Nous ne faisons pas la vérité, mais nous lui donnons l'éclat qu'elle prend à nos yeux ; on ne la voit pas si l'on ne désire la voir, si l'on ne la cherche pas avec amour et pour en vivre ; c'est par le cœur surtout qu'elle entre dans l'esprit. Il y a dans tout acte de foi, sous une forme adoucie et voilée, une lutte intellectuelle, et,

(1) *Catéchisme de Meaux* 1re partie ch. 1

(2) S. Thomas. IIa IIae q. 4, a. 2.

(3) Bossuet. *op. cit.*

chaque fois que nous disons : je crois, il faut quela volonté commande l'assentiment de l'esprit. On voit par là — nous y reviendrons — si la foi exige, comme le prétendent nos adversaires, le sacrifice de la liberté en même temps que de la raison ; nulle part dans la vie de l'esprit, la liberté ne se montre avec plus d'éclat.

Il est donc évident que la raison joue un rôle essentiel dans la croyance religieuse ; loin de lui demander d'abdiquer, l'autorité a besoin de la raison pour faire reconnaitre son droit et pour exercer son pouvoir : la raison lui sert tout à la fois de héraut et de garant. Mais l'on voudrait que la raison, sous prétexte qu'elle est souveraine, proscrivît l'autorité et ne revêtit jamais qu'une seule forme, la libre pensée.

Eh quoi ! si la raison est souveraine, elle est libre, libre de s'imposer la loi qu'elle veut et de n'en pas recevoir d'autres, libre d'étendre ou de resserrer son domaine et d'en marquer les limites. La raison est individuelle ; c'est avec ma raison que je pense, et c'est ma raison que je dois suivre, Si ma raison affirme que Dieu a parlé, que je dois croire ce qu'il a dit et faire ce qu'il m'ordonne, ai-je le droit de lui refuser mon assentiment. Elle est souveraine, elle commande, je n'ai qu'à me soumettre. Vous dites que mon obéissance est une abdication de la raison. Mais qui parle ainsi ? Ce n'est pas ma raison, c'est la vôtre ; c'est une voix qui vient du dehors, qui voudrait s'imposer à ma raison, lui dicter une loi qu'elle ne reconnaît pas, l'obliger à penser, à juger selon une formule qu'elle repousse, où plutôt à faire en aveugle le départ de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal. La contradiction est flagrante, il est impossible de nier plus carrément la souveraineté de la raison. Il y a donc des dogmes qu'il faut croire, dans ce monde fier et vivant de la libre pensée, tout comme dans le monde servile et mort de la théologie et les articles de foi n'y sont pas moins intolérants, pour être promulgués au nom de la liberté (1).

Germain BRETON.

(1) Cet article n'est qu'une partie d'un ouvrage en préparation sur la liberté de conscience.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

V (1)

Un sermon attribué à Pierre Cantor.

Alva y Astorga, le fécond bibliographe franciscain qui nous a fourni la matière de plusieurs articles, raconte que visitant l'abbaye cistercienne de Longpont, il eut sous les yeux un sermon autographe de Pierre Cantor sur l'Immaculée Conception. Autorisé à copier le document, il le fit avec joie et tout fier le publia. Il eut une bonne inspiration, l'œuvre étant remarquable (2). Eut-il également raison d'être aussi affirmatif sur le nom de l'auteur ? Voilà une tout autre question. Certes la sincérité d'Alva n'est pas en cause, non plus que l'honnêteté du bibliothécaire de Longpont, tout heureux, j'imagine de faire les honneurs de son dépôt; j'aimerais d'ailleurs à compter Cantor, théologien et exégète célèbre (3), parmi les premiers défenseurs de l'Immaculée Conception. Pourtant, je dois faire le lecteur juge de mes inquiétudes.

Tout d'abord, Alva est le seul à nous signaler le document. C'est en 1664 qu'il le publia dans ses « *Monumenta Antiqua* ». Or, en 1739, Montfaucon, dans son Catalogue, ultra sommaire il est vrai, de la Bibliothèque de Longpont, ne nous dit rien du fameux autographe. Avait-il disparu, le bibliothécaire du XVIIIe siècle

(1) Voir *Bulletin*, avril 1911, p. 177; juin 1911, p. 286; mai 1914, p. 213.

(2) V. Petri Cantoris Parisiensis doctoris celeberrimi, Tornacensis episcopi electi ac demum in Longoponte Cisterciensi, diœcesis Suessionensis monachi, Sermo de Conceptione Beatissimæ Virginis Mariæ. *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*, Lovanii, MDCLIV., t. I, p. 107. — *Inc.* : Venerandam Conceptionem sanctissimæ... cathegorizet devotione... *Des.* : nos creator seculorum. Amen. — Les renvois à des pages sans indication de livre se réfèrent au volume.

(3) Voir GRABMANN : *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. Fribourg, 1911, t. II, p. 479.

l'estimait-il moins que son prédécesseur du XVIIe siècle, Montfaucon n'y attacha-t-il que peu d'importance, je l'ignore, mais il résulte de ce silence que le renseigement d'Alva n'est pas confirmé (1).

Henri de Gand, Trithème, Possevin ont, il est vrai, attribué à Cantor des recueils de sermons (2). Mais il se pourrait que ces discours ne soient autres que les petites homélies dont la réunion constitue le *Verbum abbreviatum* (3). C'est le cas pour les trois sermons signalés par M. l'abbé Bourgain (4) d'après le manuscrit latin 14859 de la Bibliothèque Nationale de Paris : ils forment à en juger par l'*Incipit* — les chapitres CXLIII, CXLVII, CXLVIII du *Verbum abbreviatum*. Je ne connais enfin en France aucun autre recueil de sermons attribué à Cantor. En critique externe l'affirmation d'Alva se présente donc assez mal. Fait plus grave, cette affirmation, ce témoignage unique, soulève un gros problème de critique interne. Il semble difficile d'accorder la doctrine du sermon avec celle d'œuvres très authentiques de Cantor (5). La « Summa Abel » dont les manuscrits abondent traite de la sanctification de Marie; on y lit ceci :

Beata Maria dicitur	amica in Nativitate, quia in utero sanctificata fuit ut Joannes, Hieremias et Jacob : aliter eius nativitas non coleretur. Et de Nativitate Joannis eadem est ratio; vicina enim fuit novo testamento, sed Jacob et Hieremias remote.

Et ailleurs :

Sanctificati fuerunt ab utero	Beata Virgo	quae superabundanter et superafluenter repleta fuit Spiritu Sancto.
	Helias Hieremias Joannes Baptista	isti infirmitates nostras non sunt passi (6).

Sanctification dans le sein maternel, assimilation de Marie à Elie, à Jérémie, à Saint Jean Baptiste, même avec une différence dans

(1) *Bibliotheca Bibliothecarum ... Nova.* Paris, 1739, t. II, p. 1196.

(2) Cf. MIGNE, *P. L.* t. 205. col. 16, 17.

(3) MIGNE, *l. c.* col. 334, 351, 355.

(4) *La Chaire française au XII*[me] *siècle*, p. 50.

(5) Sans parler — parce qu'il est très subjectif — de l'argument fourni par le style du sermon et celui des Homélies du *Verbum abbreviatum.*

(6) Ces textes nous sont donnés par Alva dans le *Sol veritatis cum triturationе et ventilabro seraphico pro sacratissimæ Mariæ immaculatæ conceptione.* Matriti 1660, p. 231, col. 1. et dans les *Radii solis... pro SS. Deiparæ... conceptione* Lovanii 1663. col. 1148 et suiv.

le degré de grâce, tout cela ne ressemble pas à l'Immaculée Conception. Alva pourtant fait mille efforts pour sauver ces deux textes, pour tirer à lui Cantor, pour réduire la différence entre la Summa et le Sermon. Il raisonne ainsi :

L'auteur de la Somme affirme la sanctification *in utero*. Gardez-vous d'en conclure avec raideur qu'il nie la sainteté originelle de Marie ; ce serait illogique puisque le problème n'est pas posé : Cantor n'a en vue ici que de légitimer la fête de la Nativité. Et si l'on demande des preuves, Alva, au risque de confondre un peu les époques, vous dira que des théologiens nettement immaculistes, s'attardent à démontrer la sanctification « *in utero* » qui rend digne d'un culte la Nativité de la Sainte Vierge, avant de discuter l'exemption du péché originel qui autorise la solennité de sa conception.

Cantor a parlé comme eux ; il les a précédés dans cette voie. Que veut-on de plus (1) ? Oui, mais eux, du moins, ne plaçaient jamais la Mère de Dieu dans le même groupe qu'Elie, Jean-Baptiste et Jérémie ; l'auteur du sermon se refuse avec indignation à un rapprochement injurieux pour la Sainte Vierge. — Cantor ne le fait pas davantage, réplique Alva : l'auteur de la Somme se borne à affirmer, et combien justement, que si l'on admet pour Marie une sanctification dans le sein maternel, il est juste de célébrer sa Nativité *comme* l'on célèbre déjà celle de Jean-Baptiste. Pourquoi, en un mot, faire de Cantor un adversaire d'une croyance que la Summa Abel n'a pas discutée (2) ?

A qui enfin insisterait, à qui soutiendrait que le terme « sanctificatio » implique passage de la non-sainteté, du péché par conséquent, à la justification et à la grâce, Alva, s'inspirant d'un texte de Cajetan, va répondre que tel n'est pas ici le sens. La sanctification dont il s'agit est la simple ascension d'un ordre de justice et de sainteté inférieur, à un ordre plus élevé, l'acquisition d'une

(1) *Maria fuit sanctificata in utero* et *Maria contraxit originale* distant inter se plusquam cœlum a terra... Pro quo scire debes, o Lector, quod olim fuit controversia inter doctores de sanctificatione virginis Mariæ in utero... et inquirunt unanimiter an santificata fuerit in utero ; deinde pergunt ad iniquirendum an sanctificata fuerit ante contractionem peccati originalis, vel postquam ab illo fuit maculata. *Sol veritatis*, p. 130. Alva rapporte à titre d'exemple Jean Vital et Jean Alain (qui ne sont qu'un même personnage du XIVe siècle finissant). cf. H. Holzapfel : *Bibliotheca franciscana de Immaculata Conceptione B. V. M.* Quaracchi, 1904, p. 16.

(2) Ibi non est similitudinis sed illationis nota, ac si diceret (ut expresse dicit Petrus Cantor) Maria in sua nativitate fuit amica Dei et sic eius nativitas debet celebrari, quia si Nativitas Joannis celebratur quia fuit sanctificatus in utero, etiam Maria fuit sanctificata *ut* Joannes, Jeremias et Elias. Quid clarius ? *Sol veritatis*, p. 232. col. 2.

grâce plus noble, qui n'existait pas encore dans l'âme ; comme le Christ et les Anges ont pu recevoir des accroissements de grâce, de même Marie dans le sein maternel fut embellie, par les dons de Dieu (1).

Voilà qui est bien subtil, bien artificiel ; voilà qui ressort avec grand peine des formules sèches et purement mnémotechniques de la Summa ; l'exégèse d'Alva est branlante parce qu'elle prétend expliquer un auteur du XIIe siècle avec les idées, avec les expressions d'une théologie plus étudiée, plus évoluée, plus subtile et savante. Cantor lui, n'a pas vu si loin : il a parlé comme ses contemporains ; c'est donc avec le langage de ceux-ci, avec leur mentalité qu'il importe de le comprendre. Qui ne sait qu'au XIIe siècle « *sanctificatio in utero* » voulait dire que la chair de Marie une fois purifiée dans le sein maternel, l'âme rentrait en grâce avec Dieu, que la souillure originelle était effacée ? Marie naissait toute sainte, comblée de grâce, plus riche des dons divins que Jean-Baptiste : il n'en est pas moins vrai, qu'un temps, si court fût-il, le péché originel descendu en elle du fait de ses origines, avait souillé son âme.

C'est là, me semble-t-il, ce que dit la Summa Abel, et ce que nie avec une légitime indignation la piété éclairée de l'auteur du sermon. Telle est la raison, qui sauf meilleur avis, m'empêche de lui attribuer Cantor pour auteur.

Assez peu importe d'ailleurs, la doctrine du traité ayant pour nous plus d'intérêt que son authenticité.

Tout comme les précédents le présent document se rattache aux grandes controverses que souleva la fête de la Conception, controverses qui dépassaient de beaucoup la portée d'une querelle liturgique et qui dès l'abord devaient se débattre et finalement se résoudre en terrain théologique. Il va de soi que pour le pseudo-Cantor, comme pour l'anonyme de Heiligenkreuz, Saint Bernard est l'adversaire. S'il n'est pas nommé, c'est du moins lui que partout l'on poursuit qu'on veut atteindre, dont à tout prix il faut abattre l'autorité, à force de raisons. Lorsque même l'on voit ranger les adversaires parmi les *mente lippi*, les *mente capti*, les *frenetici* on se demande si le ton n'est pas monté trop haut (2). Ces aménités à part (et après tout peut-être n'y faut-il voir qu'effets

(1) Sanctificatio potest dupliciter sumi, primo ut est de contrario in contrarium, de immunditia ad munditiam et sic constat quod est de peccato ad gratiam ; secundo ut est de negato in affirmativum, de non sancto in sanctum, de non gratia ad gratiam et sic non supponit peccatum et invenitur in Christo et in Angelis... *Sol veritatis* p. 232, col. 1.

(2) p. 114.

d'un style d'ailleurs partout détestable) on avouera que l'auteur a la partie belle quand il accuse Saint Bernard, en lui retournant une de ses propres expressions, de déroger à l'honneur de Marie (1), et quand il démolit les arguments qu'avec une hâte un peu fiévreuse avait édifiés le saint docteur.

Nouveauté dangereuse, disait-il en parlant de la fête, engouement d'ignorants et que la tradition, la raison, l'autorité condamnent. — Pieuse croyance qui plonge jusqu'à la foi, réplique le pseudo-Cantor, où la dévotion s'alimente, que la raison approuve, et dont les partisans ne sont pas — comme leurs adversaires — brouillés avec la logique (2).

On veut des textes pour autoriser la fête nouvelle et faute de les produire ses dévots ont mauvaise presse : mais par quels textes légitime-t-on la célébration de la Nativité de Marie ? où a-t-on lu que Marie ait été sanctifiée dans le sein maternel ? On le déduit par convenance ; on a raison, c'est fort bien. Pourquoi l'argument probant dans un cas ne l'est-il plus dans un autre similaire (3) ? — L'Assomption corporelle de Marie ! Sans oser garantir l'existence de ce privilège on y croit fermement, pourtant où sont les textes (4) ? D'où vient donc ce système de privilèges ici et là d'ostracisme ? Trève à cette chicane, à cette théologie d'allure procédurière : disons hautement, franchement, n'en déplaise à quiconque : on peut, on doit honorer la conception de Marie parce que cette conception fut sainte, sainte d'où qu'on la regarde.

Oui, même si l'on considère les actes de Joachim et d'Anne. Chez ces saints, aucune souillure de volupté, aucune ardeur de concupiscence ; aucune recherche sensuelle, mais la poursuite

(1) p. 111., comparer S. Bernard, lettre 174. P. L. t. 182 col. 334. D.

(2) Nos ergo, Fratres carissimi, quibus a quocumque editam B. Dei Genitricis Conceptionem credere, creditam sancire, sanctam defendere præcipit Fides, invitat pietas, ratio hortatur, affectuosa celebritate amplectamur, scientes fidem non naufragari, cui constat pietatis et rationis remigio subveniri ; p. 117. — comparer Saint Bernard, lettre 174. P. L. t. 182 col. 333 A ; 336. B.

(3)... Quare cum tanta celebritate nativitatem eius sollennizant, qui, etsi nesciant, simili accusatione derogant? p. 115. cf. l'argument de convenance développé par S. Bernard, *l. c.* col. 334. C.

(4) Si vero nullus catholicorum patrum eam in morte cum corpore simul assumptam et vero asserere ausus fuerit, et tamen assumptam cum corpore, unde et assumptio eius dicitur, Ecclesia non contradicit ; quare simul sancte genitam, sancteque conceptam non prædicat filius Ecclesiæ, nec recipit, licet conceptionis eius series a viro authentico scripta non sit? p. 116. Cf. S. Bernard l. c. col. 333 C. Noter aussi chez l'auteur le besoin d'affirmer qu'il est enfant de la sainte Eglise autant et plus que son contradicteur qui dans sa lettre aux chanoines de Lyon a tant insisté sur ce point de vue.

calme du but sublime que leur découvre la foi : ce que les Prophètes ont annoncé, ils le réalisent; par eux, le plan divin se complète.

Ainsi, Marie doit le jour à un acte étranger aux communes faiblesses. Pourquoi dès lors encourrait-elle la commune souillure ? Déjà, nous l'avons vu, l'anonyme d'Heiligenkreuz avait admis cette explication de la sainteté originelle de la Mère de Dieu; c'était chez lui pure hypothèse (1). Chez notre auteur, toute hésitation disparaît; ce fait, ce privilège s'impose parce que le terme de l'acte générateur, son fruit béni c'est Marie, et que pour elle, pour tout ce qui la touche, le privilège c'est la règle. N'a-t-on pas lieu de croire d'ailleurs qu'un Ange vint annoncer aux parents de Marie la fin de leur stérilité ? L'Ecriture sans doute n'en dit rien, mais la convenance l'exige. Elizabeth et Zacharie ont été avertis de la naissance de leur fils; il en fut a fortiori de même pour Anne et Joachim. Autrement Dieu eût plus fait pour le Héraut que pour la Reine, pour l'ami de l'Epoux que pour l'Epouse, pour son Précurseur que pour sa Mère. A qui fera-t-on croire pareille chose ? Si par ailleurs il est certain — c'est le sentiment de Bède — que dans la génération du précurseur Elisabeth et Zacharie ignorèrent les ardeurs sensuelles, il dut — et a fortiori — en être de même pour Anne et Joachim. Dieu n'eut pas — on peut en être assuré — député aux deux familles un Ange pour annoncer, pour glorifier comme une bonne nouvelle, un acte qui au fond eût été une faute. Il faut donc conclure ou que la conception de Marie ne fut pas annoncée, ou qu'un Ange se fit le messager d'un péché. L'une et l'autre hypothèse répugnent également. (2)

(1) Cf. *Bulletin*, avril 1915, p. 180.

(2) Sancte quippe genitam non immerito dixerim cuius genitor in eius generatione non contraxit stimulantis lasciviam libidinis : sed prophetatæ spes sobolis, sed obedientia angelicæ admonitionis. ... ad probandam (genitorum) sanctitatem, supersedeamus : in hoc solo eos iustos et sanctos fuisse rationis experimentum argumentatur, quod ad tantæ generationis officium electi fuerint, ad quod nec Patriarcharum merita, nec Prophetarum gratia, nec sanctorum cuiusquam obsequia admitti meruerunt p. 110.

... Divino profecto derogat honori qui vel hyperbolicæ absurditati deputat vel preconatur apocriphum scriptum illud, quo B. Virginis couceptionem Angelus, utrumque eius parentem prædocuisse asseritur, de qua non exigui temporis populive, sed totius mundi salus æterna prædicebatur nascitura. Item si, ut evangelium evangelizat, Simeonis iusti et sancti meritum a Deo obtinuit, ut Christum videre antequam morerentur, mererentur, quanti meriti putamus Joachim et Annam, beatos parentes Beatissimæ Mariæ extitisse, qui carnem illam meruerunt generare, nutrire, procurare cuius carnis particeps Dei Filius dignatus est existere ? p. 111 ... Hinc igitur constat quam sit rationis egenus, derogat et Christi quantum genetricis honori qui eius

Il est évident qu'ici notre auteur s'engage à faux ; la controverse menace d'entrer sur un terrain où elle est destinée à ne pas avancer d'une ligne. On aurait du mal à prouver clairement la conception sans volupté chez les parents de Marie, l'annonciation qui précéda cette conception : argument de convenance ou révélations sont d'une valeur et d'une certitude douteuses. Et toujours Saint Bernard et son école nieront les bases même de l'argumentation, toujours ils affirmeront que les parents de Marie ont éprouvé le trouble sensuel, que la concupiscence, pour ne pas dire le péché, ont accompagné leur action, que dès lors la conception de Marie est impure, que dès lors la Vierge a été conçue dans le péché, et que — conséquence rigoureuse — la fête de la Conception ne saurait être tolérée (1).

C'est logique pure disent-ils. — Non ce n'est pas logique réplique le pseudo-Cantor qui prestement a saisi les confusions de l'adversaire et va lui faire front. Admettons un instant tout ce que vous affirmez des parents de Marie ; vous n'avez pas le droit de dire qu'elle en fut souillée. Le crime des Juifs, crime abominable, n'ôta rien à la valeur de la passion de Jésus : on commit ce crime à son sujet, à son endroit ; lui en fut innocent. Ainsi Anne et Joachim sont, d'un côté, pécheurs si vous le voulez ; Marie est de l'autre toute sainte et toute pure ; le sein qui l'a reçue peut être souillé, elle est immaculée (2). C'est là — avec la formule lapidaire

conceptionem idcirco non esse solemnizandam dogmatizat quod eam in peccato conceptam effigiat, cum probetur utrolibet vel utroque duorum irretiri ; ut vel Angelum astruat eius conceptionem parentibus non prænunciasse, vel si conceptio illa in peccato fuit, peccatum præmonuisse. p. 111.

Après avoir cité un passage de l'homélie pour la Vigile de Saint-Jean Baptiste (P. L. t. 94, col 205), le pseudo-Cantor s'exprime ainsi : Credibile ... et videtur et est, genituram Dei genitricis et conceptionem tanto genituræ et conceptioni beati Joannis in sanctitate præeminere quanto Dei genitrix beato Joanni supereminet sanctitatis dignitate. Ille quidem amicus Sponsi haec Sponsi Sponsa ; ille præcursor Imperatoris, hæc Imperatrix singularis ; ille Iudicis præco, hæc Iudicem portavit in utero ; ... ille Agnum Dei ostendit, hæc genuit, lactavit, fovit, educavit, ut ei voce dicere possit veridica : « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea ». p. 114, 115.

(1) C'est tout le raisonnement de Saint Bernard, l. c. col. 334, et de Jean Beleth, P. L. t. 194, col. 149.

(2) Perspicuum est profecto quam prophana phrenesi prora capitis eorum infatuetur, qui Beatam Virginem Dei matrem in peccato asseverant conceptam... nisi forte effectum pro efficiente, id est peccatum pro matre peccatrice velint intelligi, ut intelligatur ita : in peccatrice matre est concepta... Sicut enim Christi crucifixio sancta crucifigentium nequitiæ non fuit obnoxia, ita Beatæ Virginis Conceptio a generantium peccato, si peccatum aliquod interfuit in generando probatur aliena. p. 114.

en moins — la doctrine d'Eadmer, doctrine de bon sens lumineux qui dissipe une première confusion de Saint Bernard (1).

Le saint ne voit pas non plus — et on le lui rappelle — qu'autre chose est le rapprochement sexuel, agent d'une conception possible, mais non certaine, lourd de volupté si l'on veut, autre chose la conception proprement dite, merveilleux tissage du germe dans le sein maternel, travail qui échappe à la conscience de la mère, travail divin que seul une audace incroyable pourrait essayer de déprécier (2).

Enfin, Saint Bernard et ses partisans n'équivoquent-ils pas en paraissant attribuer une qualité morale — dans l'espèce, une souillure — à la substance séminale ? Fort d'un texte de Saint Anselme qu'il cite tout entier, le pseudo-Cantor écarte le sophisme : la substance séminale n'est capable d'aucune faute, toute matérielle qu'elle est, aussi bien que le sang ou la salive : seule l'âme qui lui sera unie pourra contracter la souillure. C'est donc futilité que de parler pour Marie d'une conception entachée de péché; — attendons pour prononcer ce mot le temps où l'âme spirituelle sera infusée au germe. Si un littéralisme étroit s'autorise d'un mot de Job pour appeler immonde la semence humaine, Saint Anselme dans une excellente exégèse répond en indiquant le rôle de la génération séminale dans la transmission du péché (3).

(1) Eadner avait dit : « Videor mihi videre quia, si quid originalis peccati in propagatione matris Dei et Domini mei extitit, propagantiun et non propagatæ prolis fuit. De Conceptione S. Mariæ, § 9. éd. Slater, p. 10; P. L. t. 159, col. 305 B.

(2) Generatio quidem et conceptio, tamen si commentaneæ videantur esse,... generatio tamen tanto prævenit Conceptionem, quanto mora agit cum generantium germine ante quam coaguletur ad conceptus habitudinem. Generatio namque non nisi utriusque sexus communione celebratur, conceptio autem solius matris officio adaptatur. Cum itaque generatio præcedat conceptionem, quidquid carnalitatis, quidquid voluptatis, quidquid coœuntis libidinis exanimat in hora effusionis et generationis exæstuat... et cum post seminis effusionem seminis fiat a muliere conceptio, constat proculdubio quod in conceptione nulla delectatio sentitur. Die igitur clarius sane videnti elucet quod nec peccato delectationis conceptionem præcedentis, conceptionis puritas inficitur, nec concipientis delicto conceptus commaculatur quippe cum quælibet conceptio divino tantum, non humano fiat artificio... Et cum artificio manus Dei substantia germinis in moneta imprimitur conceptionis, tunc demum et proprie dicitur conceptio; non cum generantium voluptas exercetur in carnali officio. Soli nempe Deo conceptionis operatio attribuitur, quo operante in matricis conclavi ad proventum fœtus, gignentium semen retinetur. p. 111 et 112.

(3) p. 112. L'auteur cite le *De Conceptu Virginali*, cap. III et VII, P. L. t. 158, col. 455, 456, 440,

Ainsi, rien n'empêche de célébrer la Conception de Marie, parce que à bien prendre les choses, seule la Vierge est en cause : elle n'a rien à démêler avec le péché de ses parents, puisqu'elle n'était pas alors : nos hommages ne vont ni à Joachim ni à son épouse, mais à Marie. Ce que nous vénérons c'est sa personne en ce premier moment où l'infusion de son âme en faisait une créature humaine. Il n'est donc plus question des feux de la concupiscence, de sensualité chez les parents ; mais du chef-d'œuvre que vient de produire la toute puissance de Dieu.

Comment cela s'est-il fait ? Le pseudo-Cantor ne le dit pas, et même il ne se le demande pas : il lui manque d'avoir pénétré à fond l'œuvre de Jésus préparant sa mère ; il lui manque d'avoir harmonisé dans une rédemption préventive les impuissances, les faiblesses, les malédictions même de la nature déchue en Adam avec la suréminente dignité de la nouvelle Eve, de la Mère du nouvel Adam.

Tel qu'il est, ce traité me paraît dépasser et de beaucoup par sa portée dogmatique ceux que nous avons étudiés jusqu'ici. Sans doute, un instant l'auteur s'est engagé dans des routes sans issues bien certaines : il a voulu prouver chez les parents de Marie un acte générateur sans concupiscence ; puis se retrouvant, prenant pour guide Saint Anselme et peut-être Eadmer (1), il marche avec fermeté, il tend vers le but, il s'en rapproche. Son instinct catholique, sa perception clairvoyante des convenances lui font étudier Marie pour elle-même, en dehors de ses parents, son âme toute pure, en dehors de la conception charnelle du germe qui sera son corps ; cet instinct lui montre à l'évidence que cette âme fut sans tache et qu'elle échappa à la souillure du démon qui la guettait. Ainsi, commencée sur de fastidieuses théories l'œuvre s'achève en une spéculation qui annonce — sans les pressentir toutes — les solutions prochaines.

(à suivre)

Augustin Novon.

(1) Le fond des idées, l'usage de l'argument de convenance, l'identité de certaines métaphores me paraissent rendre probable que notre auteur a connu le *De Conceptione* d'Eadmer.

NOTES ET CRITIQUES

Henri BREMOND, *Histoire du sentiment religieux en France*. Tome premier, *l'Humanisme dévot*, Paris, Bloud, in-8.

M. Henri Bremond vient d'écrire la dernière page de la Renaissance, « l'Humanisme dévot »; elle sert « de préface à l'un des plus beaux chapitres que renferme l'histoire des saints ». Trois volumes — l'*Invasion mystique*, la *Conquête mystique*, la *Retraite des mystiques* — suivront bientôt celui que nous présentons à nos lecteurs : ce sera le tableau ardent et fier — on peut y compter — de la renaissance religieuse au XVIIe siècle, ou, pour mieux dire, du fait capital de ce mouvement.

Tout a été grand dans le grand siècle; toutes les formes de l'activité humaine y ont revêtu un caractère d'élévation particulière à cette époque. Seulement, il faut partager le siècle en deux périodes : c'est dans la première que tout se prépare et que tout grandit. La société française paraît plus brillante dans la seconde moitié du siècle, mais elle n'est alors que l'héritière magnifique et... prodigue des richesses que d'autres mains ont amassées; quel qu'en soit l'éclat, tout y va vers le déclin.

Le mouvement religieux a suivi cette courbe et, de même, ce qu'il y a de plus merveilleux dans ce mouvement, « le vaste courant de mysticisme » qui en a été le fond le plus essentiel et le principe le plus fécond. Dans la première moitié du XVIIe siècle, le mysticisme envahit non seulement les cloîtres, mais toutes les classes de la société; partout les mystiques abondent et c'est à cette source mystérieuse que s'alimente le zèle qui couvre alors la France de toutes sortes d'œuvres de régénération morale.

Si la vie mystique donne alors tant et de si beaux fruits, c'est sans doute qu'elle respire l'air dont elle a besoin pour s'épanouir. Il y a là un don de Dieu tout gratuit, mais l'âme, pour le recevoir, doit y être préparée. Quand cette grâce devient, comme elle le fut, pendant près d'un demi-siècle, la part de toute une élite d'âmes, on peut se demander s'il n'y a pas eu au sein de la société qui les nourrit ou tout au moins dans cette partie de la société qui fut leur monde, « une atmosphère spirituelle, des tendances communes, une vie intérieure, un esprit » qui en ont favorisé la diffusion. M. Bremond l'a cru et il a écrit « *l'Humanisme dévot* », pour nous expliquer « les causes historiques qui ont présidé à la naissance et au progrès de la vie mystique au XVIIe siècle ». En les résumant sous ce titre, M. Bre-

mond ne s'est pas proposé de frapper le lecteur par un paradoxe : c'est bien sa pensée qu'il y a eu « un humanisme dévot », et que, sur cette plante, a poussé cette fleur rare, le mysticisme.

Nous ne dirons pas : comme c'est étrange que personne n'ait encore parlé de cela ! Le véritable historien n'écrit pas simplement pour le plaisir de conter une chose quelconque; il découvre une vérité et il prend la plume pour l'apprendre à ceux qui l'ignorent. Et que de choses, de jolies et même de belles choses dans le livre de M. Bremond, que l'on ne savait pas et que l'on a bien du plaisir à connaître ! Est-ce qu'on y voit « l'humanisme dévot » ? Il ne tient pas, nous dit-il, à ce titre et peu importe qu'il l'ait justifié. Mais si, il y tient et il doit y tenir car, encore une fois, ce que dit ce titre, M. Bremond le pense.

Si pourtant il n'avait réussi qu'à l'inscrire en tête de ses pages, que s'ensuivrait-il ? Son livre n'en serait pas moins plein de vues neuves, de pensées délicates ou profondes, de tableaux étincelants de lumière et de couleur. M. Bremond n'en aurait pas moins créé une œuvre qui doit vivre parce qu'elle est vivante; il y manquerait simplement la preuve qu'il y a un « humanisme dévot ».

Ce fut, sans doute, une chose « ondoyante et diverse » que l'humanisme, comme toutes les manifestations de la vie et nous n'avons qu'un mot pour en fixer le souvenir. Nos idées d'ailleurs se simplifient comme les signes qui les représentent et chaque mot semble à la longue comme soudé à une seule idée. C'est ainsi que, pour la masse des esprits, l'humanisme représente une réaction contre l'idéal chrétien, un retour à la conception païenne de la vie. S'agit-il simplement d'une alliance intime de la foi et des lettres ? Il y a eu des humanistes chrétiens et même dévots, et en grand nombre; ceux que vient de nous présenter M. Bremond sont des plus authentiques. Mais la question est de savoir s'il y a un « humanisme dévot », un ensemble d'idées et de sentiments qui sont nés « du culte des bonnes lettres », que les humanistes dévots n'ont possédés que sous cette influence, en commun avec les humanistes naturalistes, si bien que, ayant puisé à la même source, portés par le même courant, ils se distinguent les uns des autres uniquement parce qu'ils rattachent « le même esprit » à deux philosophies différentes et poursuivent des buts opposés. Les « humanistes dévots » furent « humains », certes; ils ont exalté les œuvres de Dieu et « glorifié » la plus belle de toutes, la nature humaine. Mais leur « humanité » est-ce qu'ils la tiennent vraiment de la « science nouvelle » ? Le P. Richeome aurait-il ignoré, ou n'aurait-il pas osé dire, s'il ne l'avait appris de l'humanisme, que « le désir de la gloire est louable, pourvu qu'il s'ordonne à la vertu, à la science ou au bien public ». Bossuet, pense M. Bremond, « murmure » contre ce jésuite « qui en prend à l'aise avec la triple concupiscence ». Il a dit pourtant, lui aussi : « L'honneur qu'on nous rend pour de véritables actions vertueuses... contribue infiniment à la satisfaction raisonnable qu'un homme sage peut rechercher (1) » et saint Augustin, à son avis, « a sagement

(1) *Dissertation sur l'honneur*, sermon II, édit. LEBARCQ, p. 426.

prononcé que vouloir faire le bien et ne vouloir pas qu'on nous en loue, c'est vouloir que l'erreur prévale, c'est se déclarer ennemi de la justice publique et s'opposer au bien général des choses humaines » (1).

« L'esprit salésien, nous dit M. Bremond, est l'expression la plus exacte et la plus parfaite de l'humanisme dévot », et « les quatre premiers livres du *Traité de l'Amour de Dieu* en sont la charte magnifique ». Est-ce à dire que, sans « l'humanisme », saint François de Sales n'aurait pu écrire le premier chapitre de ce Traité, « *Que, pour la beauté de la nature humaine, Dieu a donné le gouvernement de toutes les facultés de l'âme à la volonté* », qu'il n'aurait pas pensé à nous dire que « Dieu est Dieu du cœur humain » et qu'il y a dans notre âme « une inclination naturelle à aimer Dieu sur toutes choses ? » Ces « vues générales sur Dieu, l'homme et le monde » qu'il a su mettre à la portée des humbles, les a-t-il prises de « l'humanisme », ou même la pensée d'en faire part à ses contemporains ? Et enfin si cet homme « fut l'un des plus humains qu'on ait jamais vus », faut-il vraiment en faire honneur surtout à « l'humanisme » ? Encore une fois, quelle que soit la réponse à ces questions, la vérité des portraits tracés par M. Bremond reste la même et rien n'empêche de grouper sous l'étiquette « l'humanisme dévot » toutes ces belles figures de vieux écrivains chez qui « l'amour des bonnes lettres » servit à nourrir « une piété toute franche et qui se fait aimer de Dieu premièrement et puis des hommes ». L'esprit d'ailleurs qui les anime et dont saint François de Sales a été « l'incarnation la plus parfaite », qu'il faille en faire remonter l'origine à « l'humanisme » ou simplement à une réaction indispensable et par suite spontanée de la pensée catholique contre le pessimisme de la réforme, cet esprit a pour caractère dominant d'être « humain » et de tendre à persuader aux âmes chrétiennes que le monde ne porte plus le joug infécond de la crainte.

Le personnage central de cette galerie, celui d'où part le rayon de lumière et de grâce, le maître qui a la parole de vie et qui semble avoir inspiré même ses précurseurs, tant il est vrai que le monde l'attendait, c'est saint François de Sales. Il n'a rien dit qu'on ne sût avant lui et depuis longtemps, « sa doctrine n'est pas sienne ». il aurait eu horreur d'innover; c'est la doctrine de l'Eglise. Seulement, il y a « dans ce trésor des choses anciennes et des choses nouvelles ». « La parole de Dieu ne passe pas, mais la figure de ce monde passe », et il s'agit d'enseigner aux âmes, à chaque époque, la vérité dont elles ont besoin. Après cent ans de guerres religieuses, de disputes théologiques, après surtout la désolation de la chrétienté causée par « une créance sauvage », il fallait un homme qui vînt dire au monde que l'amour de Dieu est dans les âmes comme une force cachée, que le moyen le plus sûr et le plus facile, à la portée de tous, c'est de faire son salut, d'employer l'amour de Dieu à la conduite des choses humaines. Cette vérité nécessaire, beaucoup l'enseignaient déjà quand parut saint François de

(1) *Id.*, v. p. 54.

Sales : il entrait dans une voie frayée. Mais tout s'était disposé pour lui, ceux qui avaient parlé avant lui n'avaient fait, pour ainsi dire, que préparer les esprits à l'écouter, pour que ses « écrits d'amour pussent éclairer et enflammer les enfants de lumière ».

Peu de figures historiques nous sont aussi familières, s'il est permis de parler ainsi, que celle de saint François de Sales : entouré du glorieux cortège que lui a donné M. Bremond, il apparaît dans une lumière toute nouvelle. Nul n'a mieux senti « l'esprit salésien »; pour cela, l'art et le talent ne suffisent point, il y faut l'âme tout entière; nul n'avait encore présenté au public une analyse aussi fine, aussi pénétrante ni aussi suave du caractère et de la pensée de l'évêque de Genève. On y voit surtout — spectacle charmant — comme les qualités de l'homme, les vertus du saint, la doctrine du conducteur des consciences, la nature et la grâce; comme tout cela se tient, est fondu dans cette âme, l'une des plus harmonieuses que les hommes aient admirées.

Le monde lettré entendra-t-il l'appel que lui adresse M. Bremond et placera-t-il enfin « cet homme-là parmi les très grands » ? Une chose est sûre, au moins, c'est que l'auteur de « l'Humanisme dévot » a démontré victorieusement que l'on doit « tenir la doctrine salésienne comme un des ferments de la civilisation moderne ».

Saint François de Sales a gouverné une immense foule d'âmes par lui-même et aussi par ses disciples, car « le message de Philothée a été repris » par beaucoup de voix. Parmi celles-là mêmes qui se sont tues depuis longtemps, quelques-unes furent agréables et sonores. M. Bremond n'a pas voulu qu'on l'en crût sur parole; il a si bien fait que nous pouvons encore les entendre. Il ne s'est pas contenté de tirer de l'oubli les noms de ces illustres d'antan; « l'esprit a soufflé sur leurs ossements », ils se sont levés de leurs tombes et les voici vraiment ressuscités en corps et en âme. Vous les voyez pour la première fois ? Mais regardez-les bien et vous n'aurez pas quand même de peine à les reconnaître : Richeome, le précurseur, qui annonce « un plus grand que lui »; Binet, Camus l'encyclopédiste, le seul « salésien » qui ait su accrocher son nom à la mémoire du maître; Bonal et Yves de Paris à qui il n'a manqué peut-être, au dernier surtout, pour prendre rang parmi nos grands écrivains, que d'avoir su le métier. Et « ces libres et joyeux chanteurs » que la postérité n'a pas couronnés de gloire, mais qui n'en ont pas moins, — « comme des dieux, gaspillé l'ambroisie ».

Prosateurs ou poètes, ils ont écrit, si l'on veut, sans goût, mais non pas sans génie. Et puis, ce sont de si braves gens et qui ont fait avec tant de conscience leur devoir de montrer aux âmes la voie de la perfection ! Théologiens, érudits, lettrés, ayant tout lu, tout appris, sans compter les leçons de la vie, leur savoir se tournait à aimer et à faire aimer Dieu et le prochain. Qui nous les rendra, ces vrais maîtres de la vie spirituelle ? Ils ne séparaient pas le travail intellectuel de l'oraison mentale; ils avaient établi à la base de leur apostolat une « indissoluble alliance des lettres, de la science et de la piété ». La division du

travail, on ne peut plus absolument l'éviter; mais la science d'un côté, la dévotion de l'autre, ailleurs autre chose, c'est peut-être la pousser un peu loin. Pour s'armer de vertus, pas n'est besoin de se « désarmer de lettres ». Il reste toujours vrai, comme le disait Dom Laurent Bénard, que « l'abbé doit être savant », que ceux qui commandent aux âmes doivent étayer de la science l'autorité, parce que « jamais un grand savant homme n'est bas de cœur ».

Nos « humanistes dévots » regardaient donc les lettres humaines d'une part, et les sciences religieuses de l'autre, comme autant de « voies et d'adresses ouvertes vers le ciel »; leurs livres de piété pouvaient contenter tout ensemble les savants et les âmes saintes.

M. Bremond les cite abondamment ou plutôt il les laisse parler librement tout le long de son livre; il s'enchante de leur verbe torrentueux qui roule avec du gravier de l'or pur. Il ne doute pas, du reste, que ses lecteurs n'y prennent également le plus grand plaisir et il a bien raison. Déshabitués que nous sommes de leur accent, nous serions peut-être tentés parfois de les regarder comme de vieux enfants qui jetaient partout autour d'eux des yeux ébahis et s'amusaient de peu de chose et, d'autres fois, comme des pédants qui font trop montre de leur savoir. Mais M. Bremond est là pour achever leur parole, ou mieux, car il entend bien n'y rien ajouter, pour lui faire remplir tout son effet. Soutenus, encadrés de son commentaire, ils ne perdent rien de leur naïveté et ils y gagnent de ressaisir toute la force de leur pensée qu'ils risqueraient d'énerver par la diffusion, s'ils se présentaient seuls. Sa phrase, d'allure si dégagée, si alerte dans ses mouvements et si variée de tours, n'opprime pas de son voisinage leurs périodes traînantes et quelque peu enchevêtrées; le contraste leur donne plutôt de la saveur. Et puis, encore une fois, s'il arrive qu'ils aient songé à l'abondance plus qu'à l'ordre, leur interprète éclaircit tout d'un mot.

Nous annonçons simplement le nouvel ouvrage de M. Bremond, nous n'en faisons pas une étude; ne pouvant traiter ici le sujet à fond, nous ne dirons rien de la doctrine des vieux maîtres qu'il a exhumés, ni des idées qu'il a lui-même développées en les commentant. En général, les idées de M. Bremond sont à lui; ce qui ne veut pas dire qu'elles n'ont pas assez de vérité pour être les idées de tout le monde, mais simplement que même celles qui lui viennent d'ailleurs, il les marque de son empreinte. Enfin, pour tout dire d'un mot, il pense et il fait penser; il est du petit nombre de ces écrivains qui entraînent en quelque sorte le lecteur, par je ne sais quelle vertu communicative d'un art supérieur, au travail de l'esprit, qui lui jettent l'étincelle sacrée.

Allons-nous terminer sans faire aucune citation ? Le choix est embarrassant, mais il faut bien donner une idée du rythme de la phrase. Le lecteur aura en même temps, dans le passage suivant, le fil conducteur des principes qui ont guidé M. Bremond dans le travail qu'il a entrepris :

« L'optimisme chrétien est une doctrine d'héroïsme; le pessimisme, une doctrine de lâcheté, et les maîtres de la peur l'em-

portent sans peine sur les maîtres de l'amour. Pour toutes ces raisons et d'autres encore, il est donc tout naturel que le noble mouvement que nous venons de raconter n'ait duré qu'un demi-siècle. Non pas qu'il ait été vaincu tout entier et que rien ne soit resté d'une si active propagande et si concertée. L'autorité de François de Sales demeure; elle ne passera pas. Mais quand retrouvera-t-on aussi universellement répandues cette jeune ardeur au bien, cette confiance filiale en l'amour divin, cette liberté, cette joie de vivre la vie chrétienne, cette vertu si peu morose, tant d'esprit et tant de fraîcheur ? » (1).

Germain BRETON.

FR. MATTHAEUS AB AQUASPARTA O. F. M. *Quaestiones disputatae selectae. Quaestiones de Christo.* Quaracchi, 1914, in-8, XV-227 pages. Prix : 5 francs.

Le premier volume des *Quaestiones disputatae* avait paru en 1903 (*De fide et cognitione*). Il révélait l'un des maîtres théologiens du XIIIe siècle, disciple de saint Bonaventure et précurseur de Duns Scot. Le volume actuel se compose de deux parties bien distinctes : *Quaestiones novem de incarnatione* et *Aliae quaestiones octo de Christo.* Ces dernières questions, dont sept sont conservées dans un manuscrit autographe, à Assise, sont beaucoup plus courtes que les précédentes (p. 177-223). Elles ont pour objet soit l'incarnation (q. 1 *utrum fuisset incarnatus, si homo non fuisset lapsus*), soit l'Eucharistie (q. 2-4), soit la passion et la mort du Christ (5-8). Il y aurait lieu de les rapprocher des questions encore inédites de Guillaume de Ware sur le même sujet. La huitième question est anonyme dans les manuscrits mais les éditeurs donnent de bonnes raisons en faveur de l'attribution à Mathieu d'Acquasparta. La part principale du volume est prise par les *quaestiones novem de Incarnatione* (1-176). En réalité, le titre ne répond qu'imparfaitement au contenu : c'est comme un immense prologue au traité proprement dit de l'Incarnation : les premières questions s'occupent de la chute et de la nature déchue et constituent un *de peccato originali* intéressant pour l'histoire de ce dogme (1-4); les suivantes (5-8) de la réparation et de la possibilité de l'Incarnation; la dernière, directement christologique (9), de l'unité d'être dans le Christ. La méthode est essentiellement la même que chez les contemporains : exposé des raisons pour et contre, position de la thèse et discussion des divers systèmes, réfutation des objections. Ce qui caractérise le genre du cardinal, c'est l'ampleur du développement, l'abondance des citations patristiques, la minutie de la discussion, sans l'aridité coutumière. Elles justifient complètement le jugement porté sur l'auteur par le P. Ehrle, en 1883 : « Chez aucun autre scolastique — sans excepter saint Thomas lui-même — nous ne trouvons, dans les écrits destinés aux écoles, cette plénitude et cette éloquence de la diction et cette clarté dans l'exposition que nous admirons dans les

(1) *L'Humanisme dévot*, l. III, ch. III, p. 512.

nombreuses *Quaestiones disputatae* du savant cardinal. » Denifle le proclamait avec raison une des « têtes les plus claires », parmi les scolastiques, et M. de Wulf « un écrivain de grand talent, au style sobre, clair et précis », qui, « pour la profondeur de la pensée, ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains ». Une table détaillée des auteurs cités montre l'influence de la pensée augustinienne sur le cardinal et facilite une étude plus approfondie sur sa documentation. On nous annonce pour un autre volume les *Quaestiones de Gratia*. Elles seront les bienvenues. L'ensemble complètera les renseignements déjà possédés sur le mouvement théologique du dernier tiers du XIIIe siècle et avec l'édition déjà commencée de Peckham, celle qui ne saurait beaucoup tarder de Guillaume de Ware et les œuvres déjà publiées de Richard de Middletown, aidera à établir la continuité de l'école franciscaine entre saint Bonaventure et Duns Scot. Nous savons de bonne source que les éditeurs de Quaracchi se proposent d'élargir et d'activer le mouvement des publications sur la scolastique au moyen âge. Il est à souhaiter qu'ils trouvent en France d'actives sympathies pour la mise à exécution de leurs projets si opportuns et si profitables à la cause de la science et de l'Eglise.

Ferdinand CAVALLERA.

E. JOVY, *François Tissard et Jérôme Aléandre. Contribution à l'histoire des origines des études grecques en France.* 3 fascicules in-8, de 144, 139, 335 pages. Vitry-le-François, 1899, 1900, 1913.

M. Jovy aime à épuiser les sujets qu'il traite. Sans se livrer à d'inutiles digressions, il en éclaire abondamment les coins et recoins, heureusement secouru par une érudition à l'affût des moindres détails et soucieuse de ne rien laisser inexpliqué. D'ailleurs, il veut que le lecteur puisse se former une opinion raisonnée : un appendice reproduit *in extenso* le texte original des pièces traduites consciencieusement au cours de l'exposé. Il n'est donc pas étonnant que l'histoire des premières années des études grecques en France ait pu remplir six cents pages. Le sujet était depuis longtemps l'objet des recherches érudites : Rebitté, Egger jadis, plus récemment MM. Omont, P. de Nolhac, Paquier, pour ne citer que quelques noms, avaient rivalisé avec M. Jovy pour mettre en relief les mérites des deux premiers maîtres de grec sérieux qu'ait eus la France et publier des documents inédits à leur sujet. Poursuivant parallèlement ses recherches et contrôlant les leurs, M. Jovy a pu profiter, pour son dernier fascicule surtout, de leurs travaux, en rectifier quelques détails, y ajouter ses trouvailles et composer ainsi un travail à peu près complet. Il n'y aurait guère à ajouter, semble-t-il, qu'une appréciation moins sommaire de la valeur intrinsèque des œuvres publiées par Tissard et Aléandre.

Animés du même zèle, annonçant l'un et l'autre de vastes projets qui, dès le début du XVIe siècle, auraient doté la France d'éditions grecques qui mirent deux siècles et plus à venir, ils eurent une destinée bien différente. Tissard, dès 1507, publiait,

avec le premier livre grec édité en France, un manifeste entraînant. L'apparition inattendue d'Aléandre lui ôta, sans doute, avec la confiance de ses auditeurs, le courage de continuer son enseignement et ses publications. Dès sa première lettre, datée de Paris, 23 juillet 1508, Aléandre en parle comme d'un rival définitivement mis hors de combat : « On commençait à faire fête à un Français qui sait le grec et à faire imprimer. J'ai brisé son dessein. Et je crois qu'il ne professe plus; je ne le connais pas, sauf de nom, qui est, je crois, François Tissard. » Jusqu'à ces derniers temps on ignorait même ce qu'il était devenu. M. Jovy a rendu très probable, après M. Chevalier, qu'il finit prosaïquement dans la peau d'un procureur du roi au bailliage d'Amboise, sa patrie. Aléandre était d'une autre envergure. Son œuvre d'helléniste, pour ne parler que d'elle, sans réaliser toutes les ambitions qui l'animaient au début, fut durable et féconde. Par ses élèves, comme par ses publications, il contribua puissamment au développement de la culture hellénique en France, aux Pays-Bas, en Allemagne. Et cependant dès novembre 1514, cette œuvre prenait fin. Les résultats obtenus par cet enseignement de six ans montrent ce que peut une volonté tenace au service du talent et de l'intelligence lorsqu'elle s'exerce dans un milieu approprié. La littérature ecclésiastique était appelée à recueillir la meilleure part de cet héritage. Fidèle à la tradition des meilleurs humanistes, Aléandre, comme Tissard, mettait les Pères grecs dans le catalogue des auteurs dont il comptait publier le texte original. Petau, Fronton du Duc, Poussines, Combefis, Lequien, les Mauristes, Du Cange, H. de Valois, combien d'autres moins connus, exécutèrent le programme ! Leurs précurseurs, les initiateurs enthousiastes auxquels Paris et Orléans firent si bon accueil au début du XVIe siècle méritaient d'être à l'honneur. M. Jovy y a pourvu avec munificence. On le remerciera d'avoir réuni, dans ses appendices, tant de documents dispersés en diverses monographies et qui éclairent si bien l'état des esprits à ces débuts de la Renaissance française.

Ferdinand CAVALLERA.

P. DELANNOY, *L'Université de Louvain*. Conférences données au Collège de France en février 1915. Ouvrage illustré de 16 gravures. Paris, A. Picard, 1915, in-12. XX-229 pages.

En appelant M. Delannoy à donner les six conférences réunies dans le présent volume, le Collège de France a noblement réparé le manque de courtoisie dont il fit preuve (avec un trop grand nombre d'Universités officielles en France), lors des fêtes jubilaires de l'Université de Louvain. Elle avait le tort d'être catholique : il fallait donc l'ignorer et garder le silence, tandis que de toutes parts, y compris des trois Académies française, des sciences, des sciences morales et politiques, affluaient les adresses de félicitations. Cette attitude si peu généreuse a heureusement fait place à une hospitalière sympathie. M. Delannoy, bibliothécaire à l'Université de Louvain, gardien de ses

archives et de ses trésors littéraires, était mieux qualifié que personne pour résumer à grands traits l'histoire de l'ancienne Université et ressusciter, dans d'alertes causeries, les principaux épisodes de son existence ou les manifestations multiples de son activité : fondation de l'Université l'humanisme ; Erasme et le Collège des trois langues; la faculté de théologie; la lutte contre le protestantisme; maîtres et étudiants; le régime autrichien; la suppression de l'Université (pendant l'occupation française en 1797); les halles universitaires et la bibliothèque. Des gravures bien choisies illustrent le texte où abondent, avec les renseignements intéressants, les détails piquants et les traits de mœurs. Dans ces conférences destinées au grand public, M. Delannoy ne pouvait que donner la fleur de son sujet. Il l'a fait avec goût et discrétion. Son livre confirme de plusieurs manières ce que le *Bulletin* a dit ici même au sujet de Louvain et aussi les leçons que M. Saltet mettait en lumière à propos de l'ancienne Université de Toulouse. La reconnaissance et la sympathie dues au peuple belge et aux savants professeurs de Louvain demandent que l'on fasse le meilleur accueil à cet intéressant volume.

Ferdinand CAVALLERA.

YVES DE LA BRIÈRE. *Le destin de l'Empire allemand et les oracles prophétiques.* Essai de critique historique. Paris, Beauchesne, un vol. in-16, 187 p.

Il faut renoncer décidément à chercher dans les prédictions ou prophéties, exhumées en ces derniers temps, le secret de l'avenir sur l'issue de la présente guerre en général et sur les destinées de l'empire allemand en particulier. Après le P. Thurston, dans le *Month*, le P. de la Brière nous en fournit ici la preuve copieuse et péremptoire. Soumises à l'épreuve de son experte critique, prophéties de Fiensberg, prédictions de Frère Hermann ou de Frère Antoine et apocalypse de Frère Joannes s'évanouissent sans laisser le moindre résidu où puisse se prendre, si avide soit-elle, une curiosité tant soit peu avisée. En s'employant à démasquer ces supercheries littéraires dont les auteurs n'ont pas tous l'excuse de la bonne foi, du patriotisme ou de l'ignorance, l'auteur n'aura pas, croyons-nous, perdu son temps ni sa peine. Mieux éclairée sur la valeur des mystifications dont elle a été dupe, la crédulité publique pourrait-elle leur prêter plus longtemps son attention complaisante ?

Le R. P. se donne beaucoup de mal pour faire un sort meilleur à des prédictions attribuées au B. P. Bobola et au Curé d'Ars. Sans rien préjuger de la réalité ni de la forme exacte de ces prédictions, il nous paraît bien difficile d'en dégager quelque lumière certaine sur les événements actuels et sur leur aboutissement définitif.

A. DEGERT.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT

Mgr. Douais. Voici plus d'un an que nous avons eu le regret de perdre un de nos anciens professeurs, Monseigneur Douais, évêque de Beauvais. Son œuvre d'historien érudit a été considérable. Elle méritait plus qu'une simple mention dans notre Chronique; une étude approfondie devait lui être consacrée dans le *Bulletin*. Ce travail n'a pu être encore mené à bonne fin par suite de circonstances que la bonne volonté toute seule ne saurait dominer.

G. B.

L'abbé Ruffié. Nos lecteurs nous sauront gré de reproduire ici en partie une lettre de Monsieur l'abbé Desgranges, aumônier militaire, empruntée par la *Revue Montalembert* à l'ouvrage de Victor Bucaille : *Lettres de prêtres aux armées*. C'est un hommage émouvant rendu à notre modeste et vaillant disparu, l'abbé Ruffié.

... Laissez-moi vous conter une cérémonie dont je suis encore tout ému : la première communion d'un officier...

Il avait pour collègue, à la compagnie, un jeune agrégé dont la piété, déjà solide avant la guerre, était devenue enthousiaste et rayonnante. Dès les premiers entretiens, le lieutenant M... manifesta son regret d'être resté étranger à toute pratique chrétienne et demanda s'il serait bien difficile de réparer le temps perdu. On consulta l'abbé Ruffié, qui commandait une compagnie dans ce même bataillon, et il fut convenu que l'agrégé ferait le catéchisme au lieutenant On profita d'un repos dans le village de B... pour procéder à la cérémonie de la première communion que l'intéressé voulut rendre aussi semblable que possible à celle à laquelle il aurait participé s'il se fût à onze ans approché de la Sainte Table avec ses petits camarades. Il adressa des invitations à ses amis et compagnons d'armes qui apportèrent à profusion sur l'autel les feuillages et la lumière, et organisèrent une belle chorale.

La messe fut dite le matin à cinq heures, avant l'exercice. Dans le chœur, autour du lieutenant, un grand nombre d'officiers catholiques du bataillon qui avaient tenu à accompagner leur camarade. Dans les nefs et à la tribune, beaucoup de soldats, recueillis, visiblement émus. A l'autel brillamment paré et illuminé, l'abbé Ruffié, plus perdu encore que de coutume dans le recueillement plein de ferveur où le plonge la célébration des Saints Mystères.

Je voudrais, mon cher ami, vous faire connaître ce jeune prêtre. Il vous plairait dès le premier regard, avec son visage rose et candide de séminariste et son âme de héros. Il n'est pas, dans ma division, un capitaine jouissant à un plus haut degré de l'admiration affectueuse et reconnaissante de ses soldats. S'il porte à vingt-six ans la croix de guerre et la Légion d'honneur, s'il a été l'objet de quatre citations magnifiques, ces récompenses, de l'avis de tous, sont encore bien au-dessous de ses mérites. Le premier levé, le dernier couché, il trouve le temps d'accomplir tous les devoirs religieux du prêtre et de s'acquitter avec une précision scrupuleuse de toutes ses obligations de chef. Les jours d'attaque, le premier à l'assaut, communiquant à ses hommes une confiance et un mordant irrésistible, il devient le combat terminé, d'un dévouement hardi et inépuisable pour revenir auprès des blessés, absoudre les mourants, ramener dans les lignes à la faveur de la nuit ceux que de trop graves blessures paralysent sur le champ de bataille. Des soldats vous raconteraient, durant des heures entières, l'histoire de ceux qu'il a sauvés dans des conditions qui paraissent invraisemblables tant elles supposent d'héroïsme tranquille.

Vous ne vous douteriez pas des qualités éminentes du capitaine en le voyant sous les traits du jeune prêtre très humble qui célèbre cette messe matinale. Il est comme absorbé en Dieu et ne remarque pas que ses éperons ont déchiré son aube. Mais qui s'inquiète de ce détail ?...

P. S. — Le 28 janvier, les Allemands attaquaient, au petit jour, un poste d'écoute, après l'avoir encerclé par une effroyable grêle d'explosifs. Le capitaine Ruffié et le lieutenant C... l'agrégé catéchiste, se portèrent contre les ennemis avec une audace superbe et les repoussèrent à coups de grenades et de revolver. L'agrégé tomba le premier, les jambes criblées d'éclats. On put l'emporter. L'abbé Ruffié, lui, ne revint pas de ce poste d'écoute établi dans un amas de vieilles murailles que l'on vit s'effronder tout près de lui. A-t-il été tué ? Est-il seulement blessé et prisonnier? Ce qui est sûr, c'est que l'héroïque collaboration du professeur du lycée et du prêtre permit à nos soldats de prendre leurs positions de défense et arrêta net l'assaut des Allemands.

A été tué à l'ennemi :

Arrivets (Joseph)	1906-1908	Auch

A été fait prisonnier :

Bonsirven	1905-1906	Albi

Ont été cités à l'ordre du jour et décorés de la Croix de guerre :

Arrivets (Joseph), 2 citations	1906-1908	Auch
Combes (Achille)	1906-1907	Albi
Crampes	1906-1908	Albi
Daguzan (2e citation)	1907-1909	Bayonne
Durand	1907-1908	Tulle
Fitero	1907-1909	Toulouse

Mirabail	1908-1910	Agen
Montié	1911-1913	Tulle
Rouzet	1906-1908	Pamiers

A obtenu la médaille des épidémies :

Mourau	1906-1908	Bayonne

C'est par erreur que Monsieur l'abbé Jean-Marie Vidal, ancien élève de l'Institut, actuellement Recteur de l'Eglise française de Moscou, a été mentionné comme aumônier décoré de la Légion d'honneur. Il s'agit de son homonyme, Monsieur Joseph Vidal, curé d'Artigat, qui n'est pas de nos anciens.

Toulouse, imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet.

Le problème de la science humaine du Christ

Positions classiques et nouvelles tendances

Tout le monde est d'accord, au moins en principe, pour distinguer entre le dogme et la théologie, celui-là seul immuable, celle-ci susceptible de changement et de progrès. Qui ne sait pourtant que certaines constructions d'école, l'esprit de système et autres causes aidant, semblent parfois arriver à prendre la consistance des assises dogmatiques ? Dans ce cas on parle volontiers d'opinion commune, de doctrine reçue, on invoque au besoin le nom toujours respecté de tradition; et ces forces anonymes arrêtent en fait, non moins que les décisions infaillibles de l'autorité, la libre expansion et jusqu'à la possibilité même d'une spéculation indépendante.

La question de la science du Christ donne lieu à un phénomène de ce genre. Il faut reconnaître l'existence d'un savoir humain dans l'âme du Sauveur : c'est une conséquence — ou un aspect — de l'intégrité de sa nature humaine. En dehors de cette affirmation générale, on aurait peine à désigner un point qui intéresse proprement la foi. Cependant la spéculation scolastique, au lieu de s'épanouir comme ailleurs en créations variées, semble s'être coulée dans un moule uniforme. Il suffit de parcourir un de nos manuels pour se rendre compte que la théologie moderne n'entend pas abandonner les positions du Moyen-Age. On retrouve partout la même succession de thèses classiques, dont la certitude paraît suffisamment établie pour que toute autre opinion doive être écartée en leur nom comme une dangereuse nouveauté. Tout est fait pour donner l'impression d'un édifice bâti sur le roc.

Ni la sérénité des spéculatifs ni l'ardeur des polémistes ne sauraient pourtant donner le change. La doctrine dont ils se constituent les défenseurs reste une œuvre de pure systématisation, sur laquelle la théologie garde toujours son droit de de contrôle. Ce droit devient presque un devoir lorsque surgissent des faits nouveaux. Or, malgré les apparences contraires, c'est bien ici le cas. Les recherches historiques ont ramené l'attention sur les bases positives de la christologie : un mouvement d'idées s'en est suivi quant au problème spécial de la science du Christ, dont l'importance dépasse de beaucoup l'extension, et sur lequel, en tous cas, l'observateur attentif doit ouvrir les yeux. Il est difficile, en effet, d'apercevoir des opinions ou des tendances, ne fût-ce qu'à l'état de germe obscur, sans chercher à apprécier les arguments qu'elles mettent en œuvre, les méthodes dont elles s'inspirent. Ainsi la constatation empirique d'un fait pose à tout le moins des questions; parfois même elle peut suggérer des réponses.

On n'a pas, bien entendu, l'intention d'épuiser en quelques pages un aussi vaste sujet, moins encore de trancher toutes les controverses ou de supprimer aucun mystère. Mais l'auteur espère ne pas faire œuvre inutile en exposant les opinions en cours et vérifiant d'un regard sommaire les bases de chacune (1). Il y a place dans les travaux de l'esprit pour les rigueurs de l'analyse non moins que pour les splendeurs de la synthèse. Non pas que toute la théologie doive se réduire à un inventaire critique; mais qui ne voit qu'un travail de ce genre, ce que nos auteurs appellent le *status quaestionis*, sera toujours la préface obligée de toute construction systématique, alors même qu'il ne contribuerait pas de la manière la plus efficace à en déterminer l'esprit, les conditions et le plan?

(1) Faute de terme plus adéquat, nous emploierons les mots de « théologie classique » et de « théologie moderne ». Cette désignation, avec les réserves nécessaires, est déjà dans J. H. Oswald, *Die Erlösung in Christo Iesu*, t. I : *Christologie*, Paderborn, 1878, p. 238 et 183-184. Tout en adoptant les thèses communes, l'auteur expose parallèlement, et de la manière la plus objective, les conceptions opposées.

I.

A ne regarder que la surface, peu de questions en théologie seraient aussi avantageusement partagées que celle de la science du Christ pour l'abondance des thèses et la rigueur scientifique de leur enchaînement. Il suffit de rappeler en quelques mots cette doctrine classique, sur la valeur de laquelle ne semble planer aucun doute (1).

En dehors de la science incréée qu'il tient de sa nature divine, le Christ a joui dans son âme humaine de lumières aussi étendues que variées. Comme les élus dans le ciel, il a eu dès ce monde la vision béatifique; et ce privilège, qui lui fut accordé comme la suite normale de l'union hypostatique dès le moment de sa conception (2), lui fut maintenu tout le cours de son existence sans éclipse ni progrès. Mais cette contemplation de l'essence divine n'était pas seulement la source d'un ineffable bonheur : elle se traduisait en irradiations intellectuelles, qui atteignaient tout le domaine du réel, sinon le monde infini des possibles. Ainsi le Christ connaissait Dieu et les mystères divins, *a fortiori* toutes les créatures du passé, du présent et de l'avenir, avec chacune de leurs pensées et de leurs actions.

Tandis que la science béatifique consiste à voir les êtres créés dans l'essence propre de Dieu, la science infuse les connaît en eux-mêmes; mais, comme le mot l'indique, elle est répandue par Dieu dans l'âme d'une manière surnaturelle, antérieurement à tout effort de l'esprit. Ce mode de connaissance se trouve chez les anges à l'état ordinaire; il appartint, par privilège, au premier homme et à quelques saints : la perfection du Christ exigeait qu'il ne fût pas moins favorisé. Quant à l'objet de cette nouvelle science, il est un peu plus indécis;

(1) Voir S. THOMAS, *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 9-13, et tous ses commentateurs anciens ou modernes.

(2) Cette question du moment est traitée plus loin par le saint docteur, qu. 34 : « *De perfectione prolis conceptae.* »

mais on l'étend en général à tous les mystères de l'ordre surnaturel et à toutes les réalités de la création.

Cependant les facultés du Christ ne pouvaient rester sans emploi : c'est pourquoi on lui reconnaît une science acquise, fruit de ses expériences intellectuelles. Par sa nature même, cette science ne peut être que progressive et limitée. Néanmoins, elle se distingue toujours de la nôtre au triple point de vue de la facilité, de la sûreté, de la précocité : à chaque instant, elle fut aussi parfaite que le permettait l'âge du Sauveur; au maximum de son développement, elle atteignit tout ce qu'une intelligence humaine peut connaître.

Les théologiens informés reconnaissent que cette systématisation ne remonte qu'au Moyen-Age, plus exactement au XIIIe siècle. Pierre Lombard, à la suite de saint Fulgence, attribuait encore à l'âme du Christ une connaissance adéquate de l'infini; Hugues de Saint-Victor partageait la même conviction et ne voulait, en outre, entendre parler pour elle que d'une sagesse incréée. Saint Thomas lui-même dans son *Commentaire des Sentences* refusait au Christ une science proprement acquise et c'est dans la *Somme* seulement que sa pensée se fixa sur les positions définitives que l'on vient de voir. Du moins, à partir de cette époque, cette doctrine fut-elle unanimement acceptée. Thomistes et scotistes, disciples de Bañez, de Suarez ou de Molina, anciens et modernes, toutes ces écoles généralement divisées conservent dans ses traits essentiels la même psychologie du Christ; et les petites controverses auxquelles donnent lieu certaines précisions de détail ne font que mieux ressortir combien l'ensemble du système paraît universellement acquis. Même les débuts de la théologie positive ne troublèrent pas cet accord : tout en ramenant au jour les pensées divergentes des Pères et les tâtonnements de la première scolastique, Petau ne crut pas devoir rompre avec les conclusions de la théologie reçue; son autorité est encore aujourd'hui le suprême rempart des théologiens qui ne veulent pas ignorer tout à fait l'histoire.

Il est certain que cette doctrine a pour elle, outre la masse imposante de ses adhérents et le charme pieux dont cette tradi-

tion même est la source, l'avantage évident d'une dialectique rigoureuse. « A la suite de Pierre Lombard et de Saint Thomas d'Aquin, écrit M. Fillion, les grands théologiens ont émis ce principe indiscutable : En vertu de l'union hypostatique, l'humanité de Notre-Seigneur a dû être ornée de toutes les perfections compatibles avec la nature humaine (1). » Saint Thomas disait en effet : « *Non fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam* (2). » D'autres après lui conservent à l'adage cette forme absolue, témoin M. Cano : « *Illam sane animam existimemus necesse est qualem decebat eam esse, quae esset Deo conjuncta vel maxime : nimirum undecumque perfectam omnibusque omnino numeris absolutam. Quod qui non sentiat hic de unione personali Dei et hominis stultissime sentiet* (3). »

Cependant, dès lors que Dieu a voulu racheter le monde par l'humilité et la souffrance de son divin Fils, il y avait lieu à de notables restrictions. Voilà pourquoi ce « principe indiscutable » n'a été reçu dans les écoles que sous le bénéfice d'une atténuation qui le rendit apte à encadrer la christologie tout entière. « *Principii generalis instar, plerique Patres et theologi admittunt Verbum illas omnes qualitates assumpsisse quae Incarnationis fini vere subservire poterant* (4). »

Une fois ce principe admis, tout le reste se déduit par voie de conséquence. L'ignorance et l'erreur, ces deux fléaux que le péché a déchaînés sur notre intelligence, ne pouvaient que nuire à l'œuvre rédemptrice : il faut donc les exclure de l'âme du Christ. Au contraire, la science convenait bien à la dignité du Sauveur et devait faire ressortir la plénitude de la Rédemption : c'est pourquoi elle lui fut départie en abondance. D'où la théologie tire une double application : toutes les formes de

(1) L. Cl. Fillion, dans la *Revue du clergé français* du 15 avril 1914, p. 161.

(2) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 9, art. 1.

(3) Melchior Cano, *De locis theol.*, XII, 12, dans Migne, *Theol. cursus*; t. I, col. 869.

(4) Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, 13ª édition, t. I, p. 686.

science que nous révèle le monde naturel et surnaturel, le Christ a dû les avoir; chacune dans son ordre a possédé le maximum de perfection. Que si l'on totalise maintenant ces diverses sources de lumières, il appert que l'intelligence du Christ, non seulement fut exempte des ombres et erreurs grossières qui pèsent sur la nôtre, mais qu'elle eut, au cours de son existence terrestre, la possession complète et immuable de tout ce qu'il est possible à une créature de savoir.

Jusqu'au XIXe siècle cette doctrine a exercé sur la théologie catholique un empire incontesté. Petau a bien connaissance de quelques controverses sur cette *celeberrima quaestio;* mais elles remontent à l'époque patristique et ces voix du passé ne trouvent plus aucun écho de son temps (1). Il faut arriver au dernier siècle pour voir se dessiner un commencement de réaction.

La théologie spéculative allemande, qui a si vivement critiqué la scolastique en général et entrepris avec plus de hardiesse que de bonheur une interprétation actuelle du dogme, ne devait pas épargner la psychologie du Christ. Ses représentants successifs ont tous, avec des nuances diverses, mené contre les positions classiques l'assaut de la raison moderne. Hermès d'abord, puis Günther et ses disciples, plus près de nous Hermann Schell, ont contesté, soit la vision béatifique, soit l'omniscience du Sauveur, et réclamé pour sa vie intellectuelle le bénéfice d'un réel développement. En dehors de leur école proprement dite, la nouvelle doctrine eut de sérieux adhérents, parmi lesquels on cite le Dr Henri Klee, initiateur de l'histoire catholique des dogmes et lui-même théologien distingué (2).

Chez nous, la christologie reçue ne fut jamais soumise à une de ces révisions générales où se complaisait la dialectique

(1) Petau, *De Inc.*, lib. XI, c. I, n. 5 : « Catholici quoque nonnulli inscitiam homini Christo tribuerunt, iique magni in Ecclesia quondam nominis ac celeberrimi. » Édition de Bar-le-Duc, 1869, t. VI, p. 603.

(2) Pour les références voir Chr. Pesch, *Prael. dogm.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. IV, p. 138, et, pour les doctrines, Oswald, *op. cit.*, p. 249-259 et 261-262; H. Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III, 1re partie, Paderborn, 1892, p. 104-150.

audacieuse des spéculatifs d'Outre-Rhin. L'attaque fut circonscrite à quelques points qui semblaient plus faibles du front traditionnel.

Saint Luc a dit de Jésus enfant qu'il « croissait en âge, en sagesse et en grâce, devant Dieu et devant les hommes » (II, 52. Cf. 40). La psychologie scolastique ne peut entendre ce texte que d'une manifestation extérieure, d'une croissance tout apparente. A cette conception immobiliste divers auteurs ont cru devoir substituer celle d'un véritable progrès.

Vers la fin du XVIIIe siècle, M. de Pressy, évêque de Boulogne, critique incidemment l'interprétation commune du *Proficiebat* comme trop peu « conforme au sens naturel que présente d'abord à l'esprit ce texte sacré pris littéralement » et veut que « Jésus-Christ comme homme ait acquis de nouveaux degrés de perfection », sans jamais cesser pourtant d'être « homme parfait, ayant toujours possédé dans un degré suréminent les vertus de l'homme le plus accompli » (1). Ces lignes fugitives ont eu l'honneur d'être fréquemment citées dans la suite. Il faut cependant descendre jusqu'au milieu du dernier siècle pour rencontrer le premier écho de cette voix solitaire.

Un collaborateur très personnel de l'abbé Migne, qui mériterait d'être moins oublié, l'abbé Le Noir, adopte formellement la conception progressiste jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. « Il nous semble, dit-il, que, le dessein de Dieu étant qu'il (le Christ) fût homme, de son côté humain, en tout semblable aux autres, il n'y eut pas en lui opérations intellectuelles et morales humaines dans le sein de sa mère et dans son berceau, mais que ces opérations eurent leur accroissement successif suivant la loi commune. » (2) Et ailleurs : « On peut donc croire sans attrister la foi qu'il y eut dans la science humaine du Christ, depuis sa conception jusqu'à son âge mûr, un développement naturel, et que les paroles de l'Écriture qui

(1) De Pressy, *Instruction pastorale sur l'Incarnation*, dans *Œuvres très complètes*, édit. Migne, Paris, 1842, t. I, col. 222, note 2.

(2) Le Noir, *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, art. *Incarnation*, dans Migne, *Troisième Encyclopédie théologique*, Paris, 1856, t. XIX, col. 719.

le supposent n'expriment pas seulement des apparences mais des réalités. Nous trouvons cette opinion plus digne et plus conforme aux attentions que prend l'orthodoxie de conserver, dans l'union hypostatique, toutes les propriétés de la nature humaine. Nous devons cependant ajouter qu'elle n'est pas la plus commune, ce qui ne saurait empêcher qu'elle ne puisse le devenir un jour (1). »

Assurément l'espoir que traduisaient ces derniers mots est loin d'être encore réalisé. Néanmoins ces précurseurs ont eu des continuateurs, sinon des disciples. Mgr Bougaud ne craignit pas tout d'abord de présenter au grand public un Christ soumis comme nous à la loi du développement. L'auteur, il est vrai, a surtout en vue la béatitude du Sauveur, procurée à sa sainte âme par la vision de Dieu; mais les principes et les conclusions qu'il formule à ce propos s'appliquent également à la vie de son intelligence.

Non pas que l'éloquent apologiste soit enclin à diminuer aucunement l'étendue ou la qualité de ses connaissances. Il chante, au contraire, à plaisir les magnificences de l'esprit de Notre-Seigneur : « esprit parfait sous tous les rapports, sans ombres, sans lacunes, sans faiblesses, sans imperfections, l'esprit qui possède toutes les beautés possibles et qui atteint, en tous sens, toute la perfection dont l'esprit humain est capable » (2). Pourquoi cependant refuser d'admettre un développement progressif de cette intelligence, quand on l'admet pour son corps ? L'auteur n'ignore pas la doctrine commune, aux termes de laquelle le Christ est « immuable dans la gloire, immobile dans la sainteté, fixe dans l'amour, ayant trouvé dès

(1) Id. *Dict. des droits de la raison dans la foi*, art. *Christ*; même collection, t. LVII, Paris, 1860, col. 215. A la suite l'auteur admet un développement jusque dans la vision béatifique du Christ : « C'est, dit-il, une conséquence intimement liée au principe précédent. »

(2) Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents* t. II, 1re édition, Paris, 1878, p. 431. Ce passage est suivi d'autres non moins affirmatifs : les uns et les autres se retrouvent dans les éditions postérieures.

le premier instant de sa vie sa mesure parfaite », et il reconnaît qu'elle a régné « sans conteste » depuis le Moyen-Age. Mais il revendique « avec une modeste hardiesse » le droit de l'abandonner.

« Aujourd'hui, assure-t-il, le charme de ce système s'affaiblit. Il diminue visiblement. On commence à se demander si cette conception... est aussi belle qu'elle le paraît..., si d'ailleurs cette glorification anticipée est fondée en raison... et, au au contraire, si en faisant le Sauveur plus semblable à nous, on ne le fait pas plus vrai, plus réel, moins exposé à de graves objections, plus vivant surtout et plus touchant, plus conforme à l'enseignement de l'Écriture, à la doctrine des Pères, aux intuitions de notre esprit, aux aspirations de notre cœur. » Aussi, appuyé sur M. de Pressy et sur les quelques Pères, cités dans Petau, demande-t-il « la permission de placer, à côté du Christ immuable et glorieux du Moyen-Age, l'adorable physionomie du Sauveur, telle qu'elle apparaît dans l'hypothèse plus humaine du développement progressif ».

En conséquence, il pose en principe que « son âme a besoin, pour penser, pour parler, pour vouloir, pour agir, que ses organes matériels aient atteint leur légitime développement ». Dès lors, au début, la sagesse et la science ne peuvent être en elle qu' « à l'état de germe ». Comme tout autre enfant, Jésus est donc tout d'abord inconscient de sa nature et de sa mission. Bientôt cependant son intelligence s'entr'ouvre et il sourit à sa mère. « A ce moment Dieu l'inonde des plus vives clartés, afin de lui faire connaître son véritable Père... C'est au temple de Jérusalem qu'il révèle pour la première fois la conscience qu'il a de sa filiation divine... Après cela..., il croissait vraiment, réellement, et non pas seulement en apparence. » Lorsque l'heure arrive d'aborder la vie publique, Dieu lui révèle sa fonction de Sauveur, tout en lui laissant d'ailleurs le choix des moyens. Et c'est ainsi que, à travers les labeurs ingrats de son ministère et les angoisses de la Passion, Jésus s'achemine vers la gloire qui lui revient comme fils unique du Père. De cette façon l'auteur espère avoir substitué au portrait trop idéalisé de la scolastique

un « Christ plus simple, plus vrai, plus naturel, plus humain et en même plus divin » (1).

Mgr. Bougaud ne faisait cependant, comme il le dit, que proposer une « magnifique hypothèse ». Elle devait être transformée en thèse, ces dernières années, dans une étude autrement substantielle qui recevait l'hospitalité des *Annales de philosophie chrétienne* (2). L'auteur, qui ne se désigne que par les initiales J. H., s'y déclare partisan convaincu « du progrès en Jésus-Christ »; il va même jusqu'à prononcer contre l'opinion inverse des jugements qui seraient une censure, s'il fallait les prendre à la lettre. « Nous ne pouvons, dit-il, étudier la nature humaine de Notre-Seigneur en nous plaçant en dehors des lois et des conditions générales de l'humanité. Le Christ ayant pris une âme unie à des organes matériels, il serait téméraire d'affirmer que cette âme n'a été soumise *qu'en apparence* aux lois qui règlent ici bas les rapports de l'esprit et de la matière (3). » Il s'applique d'ailleurs à préciser, avec un grand sens de nuances, la nature et les limites de ce progrès tel qu'il le conçoit. Chemin faisant, il institue une critique très rigoureuse de la thèse classique et de ses arguments. Il y a dans ces pages beaucoup d'idées en peu de mots et l'on s'étonnerait à bon droit si les théologiens de l'avenir ne leur accordaient pas une particulière attention. Quelques légères exagérations de langage, dues sans doute à l'emportement de la polémique, ne suffisent pas à déprécier ce travail, moins encore à faire méconnaître l'inspiration à la fois théologique et religieuse dont il procède (4).

(1) *Ibid.*, p. 445-463. Ce développement ne se trouve que dans la première édition, qui est aujourd'hui assez difficile à retrouver : c'est pourquoi nous avons cru rendre service à nos lecteurs en en citant d'assez larges extraits.

(2) J. H., *Du progrès en Jésus-Christ*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, no de janvier 1907, p. 337-364.

(3) *Ibid.*, p. 353. C'est l'auteur qui souligne. Voir de même à la page suivante : « Il est téméraire de soustraire l'âme de Notre-Seigneur aux conditions générales du développement des êtres. »

(4) M. Fillion, tout en s'appliquant à combattre cette étude, ne peut s'empêcher de lui rendre hommage en termes significatifs. « ... Tout

Un second texte fournit l'occasion de faire à l'édifice scolastique une nouvelle brèche : c'est le passage bien connu où Notre-Seigneur déclare ignorer le jour du jugement (Mc., XIII, 32=Mt.,XXIV, 36). Depuis longtemps les théologiens s'étaient habitués à lui donner une interprétation allégorique — et la tradition en fournit plusieurs types — compatible avec le postulat de la science parfaite du Christ. Mais voici qu'un mouvement est en voie de se dessiner vers une exégèse littérale, qui engendre à son tour, par une conséquence inéluctable et d'ailleurs clairement avouée, une théologie plus ou moins restrictive de la science humaine du Sauveur.

Sans parler de M. Loisy, qui se fit le premier, à une époque où sa foi n'était pas encore suspecte, l'interprète complaisant des opinions d'Hermann Schell (1), le P. Lagrange était amené par la lecture du Dr Gore à exprimer sa sympathie pour l'idée d'une science restreinte et sa défiance motivée à l'égard de la psychologie scolastique de Jésus.

« L'exégèse, écrit-il, passe avant le raisonnement : saint Thomas le dit aussi formellement que M. Gore... Raisonner à perte de vue au lieu de recourir aux textes évangéliques, déclarer que tel ne peut être le sens d'un texte quoique clair, parce qu'il est contraire à nos raisons de convenance, c'est une fausse méthode... Si les théologiens ont de graves raisons d'affirmer en Jésus la vision béatifique et la science infuse, il est clair que, quant à l'étendue de ses diverses sciences, leurs déductions doivent céder à une affirmation claire de l'Écriture. Si saint Matthieu affirme clairement que le Fils ne sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de saint Thomas : il faut se rendre à l'autorité de l'Écriture. Mais conclure de cette nescience parti-

cela, conclut-il après avoir résumé l'article, dans un langage respectueux et sous une forme scientifique capable de séduire quiconque ne se tiendrait pas sur ses gardes. » *Loc. cit.*, p. 166.

(1) A. Loisy, *L'Apocalypse synoptique*, dans la *Revue Biblique*, 1896, p. 338-343. Plus tard, l'auteur devait reprendre la question sur un ton de persiflage et de défi. *Autour d'un petit livre*, p. 138-143 et 148-149.

culière avant la Résurrection que le Christ n'avait pas dès lors la vision béatifique, c'est un autre paralogisme; car ne peut-on voir l'essence de Dieu sans pénétrer les secrets de la volonté (1) ? »

« Je voudrais, concluait l'auteur, qu'un théologien étudiât ces questions à nouveau. » Il faut bien reconnaître que les professionnels de la dogmatique n'ont pas encore répondu à cette invitation. En attendant, la thèse esquissée dans cette note occasionnelle allait recevoir de la théologie positive un important renfort.

Par suite des controverses récemment soulevées sur l'origine évangélique de nos dogmes, les défenseurs de la foi contre la critique moderniste furent amenés à serrer de près, d'après les textes, le problème de la conscience et de la science de Jésus. Quelques-uns — et non des moindres — frappés, à ce propos, par les défauts ou les lacunes de la théologie classique, furent heureux de trouver dans les Pères les linéaments d'une autre conception.

Dès 1903, « un docteur en théologie » qui ne disait pas encore son nom, consacrait un article, dans la *Revue du clergé français*, à « la science humaine de Jésus » (2). L'auteur situait très exactement le problème sur ces « frontières » du dogme christologique, « assez indécises pour laisser place à la controverse ». Pour lui, il prenait le rôle de simple « rapporteur », se donnant la tâche « de mettre en présence les opinions ad-

(1) M.-J. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1896, p. 442-454. Au cours de la controverse avec M. Loisy, le P. Lagrange aimait à rappeler ici même (*Bulletin*, janvier 1904, p. 15) cette question par lui posée huit ans auparavant, tout en regrettant qu'elle n'eût pas reçu de réponse. Et pareille insistance montre bien que ces remarques glissées dans un compte rendu bibliographique répondaient à une pensée réfléchie. Aussi bien ces quelques lignes n'ont-elles pas échappé à tous les théologiens.

(2) *Revue du clergé français* du 15 juillet 1903, t. XXXV, p. 338-366. L'anonymat fut d'ailleurs levé presque aussitôt. Dans la table qui termine l'année, l'article figure sous le nom de M. F. Dubois, t. XXXVI, p. 655 et 668, et tout autant dans le volume de *Tables* générales publié deux ans plus tard. Voir p. 13, 72 et 178.

verses et d'en signaler les points faibles, sans tirer des conclusions qui seraient peut-être prématurées dans l'état présent de la question ».

En regard de la conception courante exposée d'après saint Thomas, il analyse donc le dossier patristique constitué par Petau et ne manque pas de relever les manifestations récentes en faveur d'une « science humaine limitée et progressive ». A la *doctrina recepta* il reproche le « dualisme étrange » qu'elle introduit dans le Sauveur, qui se trouve « ignorer par sa science acquise et savoir relativement aux mêmes objets par ses sciences supérieures »; il signale en quelques traits bien choisis son désaccord avec les textes de l'Évangile. « Ces difficultés et insuffisances évidentes d'une certaine théologie *a priori* » l'invitent à envisager l'hypothèse d'une limitation et d'un progrès dans le savoir du Christ. Se rappelant que saint Thomas se contente, pour la science acquise du Sauveur, d'une perfection toute relative et économique, il ajoute : « Ne pourrait-on pas introduire cette même notion d'économie dans ses sciences supérieures et dire que ces sciences furent toujours en lui, *quant à leur étendue*, ce qu'elles devaient être *relativement aux temps* ? Nous posons simplement la question sans la résoudre (1). » Ce qui fait hésiter M. Dubois, on le constate dans la suite, c'est la difficulté de concilier même une simple « nescience » avec l'unité de personne (2). « La théorie des limites » ne restait pas moins proposée une fois de plus à l'attention des théologiens; d'autres bientôt se montrèrent moins timides pour l'adopter.

M. Jules Lebreton a pris parti sur ce point avec autant de décision que de netteté. « Il semble, dit-il, qu'on puisse sans témérité, s'appuyant sur la parole du Seigneur, penser qu'il s'est refusé à lui-même la connaissance humaine du jour et de l'heure du jugement, de même qu'il en a refusé la révélation à ses apôtres (3). » Pour se mettre à l'abri de critiques faciles

(1) *Ibid.*, p. 348-351.

(2) *Ibid.*, p. 361-363.

(3) Jules LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 234.

à prévoir, l'auteur consacre une note documentaire à reprendre et compléter l'inventaire historique de Petau (1). Un examen impartial des textes montre que l'exégèse patristique fut loin d'être unanime et que l'idée d'une ignorance réelle dans le Christ a pris, chez les Pères Grecs surtout, l'ampleur et la consistance d'un véritable système. Quelle que soit son importance, l'autorité de la scolastique ne saurait annuler cette ancienne tradition et il faut conclure à tout le moins que la question reste ouverte. De cette liberté l'auteur profite pour prendre à son compte cette antique théologie. Avec saint Athanase et saint Cyrille, il affirme de nouveau « la libre sujétion du Fils de Dieu, qui, pouvant, à tous les moments de sa vie mortelle, faire resplendir dans sa chair la gloire du ciel et dans son âme sa science infinie, a voulu, semble-t-il, laisser souffrir en quelque sorte son humanité des indigences de notre science, de même qu'il lui a fait porter le poids de nos fatigues et de nos labeurs. Et l'on dira de même, en considérant ce mystère du point de vue de l'humanité du Christ,... que sa volonté humaine, toujours soumise aux décrets divins et empressée à servir, s'est plu à honorer ainsi l'inaccessible mystère de Dieu et à partager notre misère, pour la guérir (2). » Il n'est pas douteux que l'adhésion d'un auteur aussi considérable à l'hypothèse d'une science limitée, jointe aux vénérables autorités dont il se réclame, ne doive peser d'un grand poids dans les controverses futures.

Non moins significative dans son indécision même est l'attitude prise par M. Lepin. Mis en présence du même problème, il ne croit pas tout d'abord devoir s'écarter de la théologie régnante et il reproduit les interprétations qui ramènent l'ignorance du Christ à une pure apparence. « Cependant, ajoute-t-il, le langage du divin Maître se comprendrait peut-

(1) *Ibid.*, note C, p. 447-470. L'importance théologique de cette note fut soulignée en son temps par les principales recensions de ce remarquable ouvrage. Voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Juillet 1910, p 346; *Revue du clergé français*, 15 août 1910, p. 435; *Études*, t. 123 (1910), p. 539-540.

(2) *Ibid.*, p. 469.

être mieux encore si l'on admettait dans son humanité une ignorance réelle, mais partielle et relative... Ne peut-on supposer, en effet, que la science surnaturelle du Sauveur... résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement règler sa conduite et inspirer son langage ?... Ne peut-on admettre que la science infinie et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines ? »

A l'appui de « cette hypothèse », l'auteur cite un passage manuscrit de M. Olier. « La partie supérieure de l'âme de Notre-Seigneur, qui est l'entendement, la mémoire et la volonté, était comme partagée en deux, c'est-à-dire qu'elle agissait en deux manières différentes... Quoique cette partie qui n'était point dans la gloire eût connaissance des choses passées, présentes et à venir, comme cependant nous ne jouissons ici-bas de la révélation des mystères de Dieu qu'autant que la vie voyagère le permet, laquelle ne peut pas porter la vue entière des mystères cachés, Dieu avait voulu les tenir cachés en quelque chose à son Fils voyageur en terre, et ne les lui révéler pleinement que dans sa résurrection (1). »

Il appartient à la théologie spéculative d'apprécier la valeur de cette explication et de déterminer si elle est aussi satisfaisante qu'elle peut tout d'abord sembler ingénieuse. Mais l'historien ne saurait se dissimuler que cette sorte de dualisme

(1) M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e édition, Paris, 1906, p. 416-418. L'hypothèse théologique suggérée par l'auteur et la citation de M. Olier qui l'appuie, si elle ne l'a produite, ne sont point demeurées entièrement inaperçues. Elles reçurent une mention spéciale dans la *Revue biblique*, 1906, p. 166, et ont recueilli l'adhésion sympathique de M. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1911, p. 273-274. M. Lepin reprend son idée en termes identiques dans *Christologie*, Paris, 1908, p. 70-71.

psychologique, cette dissociation entre science surnaturelle et science pratique, quelle que soit sa consistance propre, est un retour discret à la lettre des textes évangéliques et donc un nouvel appoint à la conception d'un savoir limité dans l'âme du Christ.

Que si maintenant on jette sur les faits exposés ce regard synthétique auquel ne saurait se dérober un esprit réfléchi, la convergence apparaît frappante entre ces opinions fragmentaires : sous une forme ou sous une autre, il est indéniable qu'un nombre toujours croissant d'auteurs modernes se détache de cet idéalisme transcendant où se complaisait la christologie classique. Soit, en effet, qu'on admette un développement dans la formation du Sauveur, soit qu'on laisse subsister dans son savoir, jusqu'au terme de sa carrière, les bornes d'une certaine ignorance, le commun résultat de ces tentatives diverses est toujours de ramener un peu plus l'âme du Christ aux conditions ordinaires de l'humanité. Et il ne s'agit pas seulement d'une avant-garde de penseurs aventureux, disqualifiés par l'intempérance notoire de leurs spéculations : le mouvement gagne des théologiens sérieux, dont la science n'est pas moins incontestable que l'orthodoxie. On ne saurait même parler d'école à propos d'esprits aussi différents, et la concordance n'est que plus impressionnante de ces efforts individuels orientés vers le même but.

Tout fait doit néanmoins avoir une cause proportionnée. S'il ne s'agissait que des spéculatifs allemands, il serait commode de chercher la genèse de leurs doctrines dans cet esprit novateur qui caractérise les écoles d'Outre-Rhin et de les écarter par là-même sans autre forme de procès. Avec les auteurs graves dont nous avons cité les noms et les textes, il faut évidemment recourir à une explication plus profonde.

Ici comme ailleurs, la raison du mouvement constaté est dans ce renouvellement général des études et des méthodes théologiques qui se produit depuis bientôt un demi-siècle. La part principale revient à l'exégèse, dont les progrès ont fait sentir le besoin et procuré le moyen de saisir dans sa pleine réalité historique la physionomie humaine de Jésus. C'est le

contact de l'Évangile qui a porté à la synthèse scolastique les premiers et les plus graves coups. Ensuite la théologie positive est survenue pour rappeler fort à propos que l'interprétation restrictive qui paraît s'imposer aujourd'hui eut chez les Pères des représentants qualifiés. La raison croyante s'habituait en même temps, docile à la suggestion des faits, à reconstruire sur ces nouvelles bases, non moins plausibles en somme, le pieux édifice des convenances de l'Incarnation. Tels sont les éléments d'information qu'il faut avoir présents à l'esprit, si l'on veut apprécier à sa juste valeur cette psychologie du Christ qui s'ébauche sous nos yeux et en mesurer équitablement les chances d'avenir.

Un détail significatif en révèle déjà la force : ce sont les mitigations discrètes que plusieurs théologiens récents croient devoir apporter aux thèses communes. Sans doute la plupart des auteurs dont nous avons rapporté les initiatives furent combattus de leur temps comme novateurs. Mgr. Bougaud, pour ne parler que de la France, dut subir maintes réfutations (1), de telle façon que les pages incriminées sur le développement du Christ ont disparu des éditions postérieures. Le P. Hugon s'est élevé, au nom du thomisme traditionnel, contre la note historico-théologique de M. Lebreton (2) et, tout dernièrement encore, M. Fillion reprenait du point de vue le plus strictement conservateur l'étude anonyme des *Annales* (3). Naturellement les manuels donnent la même note, sauf que leur bibliographie ne dépasse pas en général la génération précédente. Sur ce front en apparence inviolable, il est d'autant plus curieux de constater quelques indices de fléchissement.

Définissant l'objet de la vision béatifique dans le Christ, saint Thomas s'exprime de la sorte : « *Nulli intellectui beato*

(1) Voir Pra, *Études religieuses*, août 1878 p. 204-220, et Monsabré, Carême de 1879, p. 310-315.

(2) Éd. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913, p. 243-268.

(3) L.-Cl. Fillion, *Le développement intellectuel et moral de Jésus*, dans la *Revue du clergé français*, 1er et 15 avril 1914.

deest, quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant; ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant QUODAM MODO *omnia* (1). » Cette légère nuance de réserve n'existe plus dans la théologie courante, qui affirme unanimement la science illimitée et écarte du Christ la moindre trace d'ignorance. Or voici maintenant la thèse qu'un docteur de Louvain, professeur de dogmatique au grand séminaire de Gand, M. van Crombrugghe, oppose aux modernistes d'hier comme aux Agnoètes des temps passés : « *In humano Christi mortalis intellectu tanta fuit scientiae plenitudo ut omnia cognosceret quae ratione dignitatis et muneris sui ad ipsum pertinebant* (2) ». Au lieu d'un savoir sans limites, s'étendant à tout le réel comme la science dite de *vision* en Dieu même, il ne s'agit plus que d'une connaissance limitée, celle qui convenait à la dignité et à la mission du Christ. Comment ne pas remarquer le changement de ton ? Il est vrai qu'un peu plus loin l'auteur reproduit le texte même de saint Thomas, qu'il commente dans le sens classique d'un savoir universel (3). Malgré ce flottement, dont la psychologie plutôt que la logique fournirait sans doute la clé, l'historien attentif doit retenir cette position de repli où s'arrête un moment la pensée de M. van Crombrugghe. Serait-il excessif d'y voir un signe des temps ?

D'autant que le cas est loin d'être isolé. M. Tanquerey résume l'état de la théologie au Moyen-Age par une formule visiblement apparentée, et d'autant plus remarquable qu'elle est historiquement plus insuffisante : « *A saec. VI° ad XIII^um^, ... communis evadit sententia Christum nihil ignorasse ex iis quae ad munus suum spectant* (4) .» Le même principe préside à sa solution personnelle : il attribue à l'âme du Sauveur, sans autres précisions, « *omnia contingentia alicujus mo-*

(1) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 10, art. 2.

(2) C. VAN CROMBRUGGHE, *Tractatus de Verbo incarnato*, Gand, 1909, p. 116. L'auteur cite le P. Lagrange. p. 132, note 2.

(3) *Ibid.*, p. 131 : « ... Christus-homo cognoscit per scientiam suam beatam omnia quae sunt actu,... omnia quae sunt *in potentia creaturae*.... »

(4) TANQUEREY, *op. cit.*, p. 689.

menti » ; et la restriction est bien volontaire, puisque l'auteur continue : « *Non autem necessarium videtur Christum cognovisse... omnia singularia nullius fere momenti, quae ad statum ipsius minime pertinebant* (1). »

Plus nette est l'attitude prise par un disciple du cardinal Billot, ancien professeur au grand séminaire de Warmund (Hollande), M. van Noort. La thèse est dans le style déjà connu : « *In intellectu humano Christi tanta fuit scientia, ut nihil ignoraverit ex iis quae ratione dignitatis et muneris sui ad eum pertinebant.* » Un commentaire en explique aussitôt la portée, où l'auteur précise qu'on ne saurait admettre une erreur ou une ignorance du Christ sur ce qu'il devait savoir à raison de sa fonction. Quant au savoir universel que lui attribuent d'ordinaire les théologiens, il l'accepte seulement « *dummodo intelligatur cum restrictione connaturali : quatenus ad Christum pro diversis ejus muneribus aliquid spectabant* [*omnia*] (2). » Pour « naturelle » que puisse être cette restriction, elle n'en est pas moins assez neuve dans le langage théologique et il faut se souvenir, pour en comprendre la légitimité, de la remarque faite par M. van Noort en tête de son exposé : « *Facile intelleges doctrinas huc pertinentes, quatenus explicito Scripturarum testimonio non probantur, haud omnes aequalis esse certitudinis.* »

Un des plus avertis parmi les manuels allemands de fraîche date, dû à M. le Dr Bernard Bartmann, professeur à Paderborn, aboutit à une semblable conclusion : « Le Christ a pos-

(1) *Ibid.*, p. 693. Cette réserve, pourtant si bénigne, est signalée et rudement relevée dans HUGON, *op. cit.*, p. 273, n. 2.

(2) G. VAN NOORT, *Tract. de Deo Redemptore*, 2e édition, Amsterdam, 1910, p. 67 et 68. L'usage que l'auteur entend faire de cette liberté est d'ailleurs des plus restreints : « Non enim putamus, ajoute-t-il, Christum hominem cognovisse ea particularia, quae ad dignitatem et munera ejus nihil pertinebant, ut v. g. quot folia singulis annis in qualibet arbore nascantur, cet... » Plus loin encore il rapporte la théologie classique du savoir illimité (p. 73 et 74), mais c'est en historien détaché et sans que rien indique qu'il la veuille prendre à son compte. Une note reproduit avec bienveillance l'opinion du P. Lagrange (p. 73, n. 2).

sédé la vision béatifique... et il a connu en Dieu, qu'il voyait clairement et immédiatement des yeux de l'esprit, toutes les choses créées, dans la mesure où cette connaissance était nécessaire ou utile à l'exercice de sa vocation messianique... Attribuer au Christ la science de toutes choses jusqu'aux moindres détails, depuis le commencement de la création à la fin du monde, est non seulement inutile, mais encore absolument facultatif : [cette opinion] ne peut d'aucune façon être appuyée sur l'Écriture (1). »

Ne dirait-on pas qu'une tradition nouvelle est en voie de se créer, jusque dans les livres destinés à l'enseignement élémentaire, sur divers points du monde catholique? En tout cas, la différence est notable entre ces formules aux contours estompés et la doctrine abrupte d'autrefois, entre ces réticences où perce l'embarras et la belle assurance dont chacun peut trouver la preuve chez nos grands scolastiques. Pour ceux-ci la science du Sauveur s'épanouit dans l'absolu ; pour ceux-là elle est enfermée dans les limites du relatif. Le Christ a tout su, d'après les uns; d'après les autres, il a su tout ce qu'il avait à savoir. Si l'on pouvait encore se méprendre sur la signification de ces nuances, il n'y aurait qu'à remarquer la coïncidence d'expressions entre les théologiens cités et les novateurs les plus hardis. « Il suffit d'observer, écrivait M. Loisy d'après Hermann Schell, que la science du Christ a été parfaite, eu égard à la mission qu'il avait à remplir sur la terre (2). » « En s'unissant à l'âme de Jésus, disait de son côté l'anonyme des *Annales*, la divinité lui révélait plus ou moins de choses... ; elle répandit dans l'âme de Jésus la pleine connaissance de ce qui lui était nécessaire pour opérer notre rédemption suivant le plan tracé par la sagesse divine (3). »

(1) B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2e édition, Fribourg-en Brisgau, 1911, p. 342 et 343.

(2) A. Loisy, *Revue Biblique*, 1896, p. 342. Cf. H. Schell, *op. cit.* p. 110 et 137-140. C'est justement dans une formule de ce genre qu'on a synthétisé la théologie nouvelle. Voir Oswald, *op. cit.*, p. 261.

(3) J. H., *Annales*, Janvier 1907, p. 254.

Assurément cet accord inattendu ne procède pas d'une influence directe ni d'un plan concerté, pas plus que les estimables théologiens chez qui on le constate ne sont toujours tributaires d'une commune source. N'est-ce pas l'indice, d'autant plus sûr que plus involontaire, d'une sorte d'atmosphère identique qui tend à s'établir chez les esprits sincères, comme par une invincible force des choses, à mesure qu'ils prennent contact avec les éléments nouveaux que le progrès des idées théologiques a fait surgir?

D'où il appert que la synthèse scolastique, après avoir régné de longs siècles sur la pensée croyante, ne s'impose plus à un groupe déjà considérable de théologiens formés à d'autres méthodes, puisqu'elle est par les uns formellement abandonnée, par les autres soumise à des amendements qui la transforment. N'est-il pas permis d'induire que ce recul est une présomption de faiblesse ? A tout le moins cette histoire d'hier et d'aujourd'hui, par les fluctuations qu'elle révèle, nous autorise-t-elle en bonne logique, si même elle ne nous y invite, à aborder le fond du problème, pour contrôler les titres de la conception classique et mesurer la valeur de celle qui prétend la remplacer.

Jean Rivière.

(à suivre)

LES ORIGINES DU JANSÉNISME

Dans le diocèse de Toulouse

(Notes et Documents)

L'Épiscopat de Charles de Montchal (1628-1651)

Les mémoires du temps sont assez affirmatifs sur l'attitude de Montchal vis à vis des doctrines jansénistes. A la mort de l'archevêque de Toulouse, 22 août 1651, écrit le P. Rapin, « il ne se faisoit encore rien de considérable dans le Languedoc qui autorisât ces nouveautés, quoique Charles de Gélas le Béron, évêque de Valence, voulût engager Charles de Montchal archevêque de Toulouse à y prendre intérêt par la considération et par le respect qu'on devoit à saint Augustin et à sa doctrine ; à quoy l'archevêque prêta l'oreille et permit même qu'on se servît de son nom à Rome, parmi ceux qui s'intéressoient à la doctrine de l'évêque d'Ypres. Mais il mourut peu de temps après à Carcassonne, où il s'étoit rendu pour assister à l'assemblée des Etats de Languedoc et l'évêque de Couserans Pierre de Marca, homme d'une capacité extraordinaire, ayant été nommé archevêque de Toulouse en la place de Charles de Montchal, il arrêta par la seule autorité de son nom et de son crédit le cours des opinions nouvelles en ce pays-là... » (1). Même son de cloche dans le camp opposé : « Les jésuites, écrit Hermant, avoient vu les disciples de saint Augustin, privés d'un puissant secours par la mort de M. de Montchal » (2). Ce double témoignage montre avec assez d'évidence, semble-t-il, que vers le milieu du siècle, à un moment particulièrement critique pour leur parti, les disciples de Jansénius se flattaient que grâce à l'appui de l'archevêque ils allaient trouver dans le diocèse de Toulouse un champ de plus en plus favorable à la diffusion de leurs idées. La mort de Montchal renversa toutes ces espérances. Par sa fermeté

(1) *Mémoires du P. Rapin* II, p. 339-340.

(2) *Mémoires de Godefroi Hermant*, éd. Gazier, I, p. 552.

souple, intelligente et sans violence, Marca enraya le développement des germes éclos sous l'épiscopat de son prédécesseur. Les trois archevêques qui succédèrent à Marca, J. de Bourlemont, Bonzi et Montpézat (1) étaient de trop fins courtisans pour ne pas se déclarer ouvertement contre les jansénistes. Résultat facile à prévoir : depuis la mort de Montchal, les disciples de saint Augustin réduits à une minorité activement surveillée, forcés de se tenir sur la défensive, ne réussirent plus au cours du dix-septième siècle à influer sérieusement sur la direction du diocèse. Ce n'est pas à dire pour cela que l'histoire du jansénisme à Toulouse s'arrête brusquement à la mort de Montchal. En dehors même de l'*Institut des Filles de l'Enfance* dont l'histoire détaillée déborderait le cadre de cette étude (2), l'observateur attentif du mouvement religieux dans la capitale du Languedoc, rencontre sur sa route d'autres foyers de jansénisme, moins célèbres à coup sûr mais en revanche, disons le tout de suite, beaucoup plus authentiques. A l'aide de documents en grande partie inédits nous essayerons de raconter ces agitations d'un parti vaincu, provisoirement du moins, mais non réduit au silence.

L'épithète de janséniste est souvent prodiguée et appliquée trop à la hâte. En 1651 ceux là seulement la méritent qui soutiennent les cinq propositions ou l'une d'entre elles ; qui dans l'administration des sacrements de pénitence et d'eucharistie ou dans la direction des consciences suivent des règles qui reposeraient sur l'une quelconque des fameuses propositions. Encore ne faut-il pas oublier que jusqu'à la condamnation de 1653, on n'avait peut-être pas le droit de considérer comme hérétiques *formels* les défenseurs des cinq propositions. En tout cas, faire alors une démarche agréable aux jansénistes et même à laquelle concourait un janséniste avéré, comme par exemple écrire ou signer une lettre adressée au Souverain Pontife pour le prier de condamner un certain nombre de propositions de morale relâchée, ce n'était pas nécessairement faire acte de janséniste. Etait-ce même toujours faire preuve de rigorisme théologique? C'est à la lumière de ces principes qu'il faut apprécier les faits qui seront exposés tout à l'heure ; c'est le point de vue auquel il convient de se placer pour porter un jugement équitable sur un côté jusqu'ici peu connu de la physionomie d'un des plus grands archevêques de Toulouse.

(1) Charles François d'ANGLURE DE BOURLEMONT 1662-1669 ; Pierre de BONZI 1669-1673 ; Joseph de MONTPEZAT DE CARBON 1674-1687.

(2) Dans un travail actuellement sous presse, nous avons établi de minutieuses biographies de Gabriel de CIRON et de Madame de MONDONVILLE. Ici nous ne parlerons d'eux que pour rechercher brièvement si *l'Institut des Filles de l'Enfance* dans lequel on a vu à plusieurs reprises, trop à la légère selon nous, un *Port-Royal toulousain*, fut véritablement un foyer de jansénisme.

Pour nous, soucieux avant tout de ne rien embrouiller nous négligerons les polémiques de détail auxquelles le nom de Montchal a pu se trouver mêlé, nous bornant à mettre en son jour à l'aide de documents décisifs, l'attitude prise par l'archevêque de Toulouse dans les deux affaires de la *Fréquente Communion* et des *cinq propositions*. Ces points essentiels une fois réglés, il nous restera encore à rechercher si et dans quelle mesure les pratiques jansénistes ou même simplement rigoristes relativement à l'administration des sacrements avaient pénétré dans le diocèse de Toulouse. Nous donnerons la parole à Montchal toutes les fois que ce sera possible. Dans des matières aussi délicates, c'est le moyen le plus sûr de permettre aux esprits éclairés de se faire une opinion exacte, motivée par l'impression que produisent les documents eux-mêmes, dûment contrôlés et replacés dans leur milieu d'origine.

Il faut convenir que certaines amitiés de Montchal créent un préjugé de nature à le faire ranger parmi les évêques qui ont considérablement aidé au développement du jansénisme. Je n'ai pu savoir s'il fut en relations personnelles avec Duvergier de Hauranne, mais dans ses *Mémoires*, publiés il est vrai seulement après sa mort et dans des conditions qui appellent certaines réserves sur leur parfaite authenticité (1), Montchal parle en ces termes de l'abbé de Saint-Cyran :

> Pour se faire élire patriarche par le Clergé, il [Richelieu] projetoit de faire tenir un Concile national. L'abbé de Saint-Cyran, *personnage d'une grande piété et d'un éminent savoir*, fut recherché et prié d'écrire pour ce

(1) Les *Mémoires* de MONTCHAL furent imprimés pour la première fois à Rotterdam chez Gaspard Fritsch en 1718 (2 tomes in-12; pp. 750); édition contrefaite avec des variantes, à Paris, en 2 vol. in-12 paginés séparément (pp. 244 et 300). Cf. *Bibl. hist.* du P. LELONG, éd. FONTETTE, I, 6878 et III, 32426). M. TOURNYOL DU CLOS qui dans sa belle étude sur *Richelieu et le Clergé de France* (Paris, Giard et Brière 1912) a tiré un si excellent parti des Mémoires de Montchal, n'en paraît connaître comme copies manuscrites que 15694 et 23249 des Mss. fr. de la *Bibl. nationale*. Il y en a bien d'autres, non seulement dans les grands dépôts parisiens mais dans plusieurs bibliothèques publiques de province, ainsi par exemple à la *Bibl. Sainte Geneviève*, mss. 191 et 192; à la *Mazarine*, mss. 2533-2540; à *l'Arsenal*, ms. 5286; à la bibl. de la *Chambre des députés*, mss. 66-67 et 1359; à la bibl. de *Castelnaudary*, ms. 3; de *Lisieux*, ms. 3; de *Cambrai*, ms. 1112; d'*Aix*, ms. 100; de *Sens*, ms. 233. Je compte bientôt achever le classement de ces différents manuscrits et je ne désespère pas de retrouver dans l'un d'eux la copie authentique sinon l'original, car il me paraît impossible que si le ms. autographe est perdu, Montchal n'en ait pas fait faire quelque copie par son laborieux secrétaire Sorèze dont l'écriture sera facilement reconnaissable.

Patriarchat et contre le mariage de Mgr. le duc d'Orléans. Pour l'y obliger on lui avoit offert l'évêché de Bayonne qui étoit le diocèse de sa naissance et des abbayes pour ses proches; mais s'étant excusé trop brusquement à la duchesse d'Aiguillon qui avoit pris la peine elle-même de le visiter à ce sujet, il fut bientôt emprisonné au bois de Vincennes *sous un autre prétexte* (1).

On pourrait croire ces lignes extraites des Mémoires d'Hermant. Montchal était du reste fort lié avec le célèbre écrivain janséniste. En 1645, il assista à la Sorbonne, à la soutenance de la thèse du jeune docteur « pleine de vérités peu favorables aux jésuites » (2). Jusqu'à la fin de sa vie il entretint avec lui commerce épistolaire. Hermant en retour déclare « l'archevêque de Toulouse l'un des plus habiles prélats de France dans l'estime même des jésuites » (3).

Si en 1651 Hermant était depuis plusieurs années déjà un des champions les plus ardents du parti janséniste, on n'en saurait dire autant d'un autre ami de Montchal, Nicolas Pavillon. La France ne connaissait encore, à cette date, que les admirables vertus privées et le zèle apostolique de l'évêque d'Alet, dans la conduite duquel rien n'avait jusque là blessé la plus scrupuleuse orthodoxie (4). Il serait par conséquent fort peu judicieux de voir dans l'influence qu'il exerça sur l'archevêque de Toulouse un préjugé de jansénisme à la charge de ce dernier. La *Vie manuscrite*, source de toutes les vies imprimées de Nicolas Pavillon, fournit d'intéressants détails sur les séjours de ce prélat à l'archevêché de Toulouse. La plupart d'entre eux ne seraient pas à leur place dans la présente étude; je citerai seulement, quand le moment sera venu, ceux qui contribuent à faire connaître certaines idées morales, en faveur dans le diocèse de Toulouse entre 1630 et 1650 environ.

A quoi bon du reste pousser plus loin l'examen des amitiés ou des relations de l'archevêque de Toulouse? Nous n'aboutirions à aucune conclusion précise. Montchal fréquentait dans les deux camps : il gardait une indépendance complète et s'il reconnaît de la science et de la vertu à Saint-Cyran il savait au besoin prendre la défense d'un jésuite (5) injustement attaqué. Il paraît également

(1) *Mémoires de Montchal*, éd. de Rotterdam, t. I, p. 37. On sait que l'arrestation de Saint-Cyran eut lieu le 14 mai 1638.

(2) *Mémoires d'Hermant*, I, p. 393.

(3) *Ibid.*, I, p. 236.

(4) Ce point est mis en lumière par M. Dubruel dans son travail, malheureusement encore manuscrit, sur la *Régale* dans les diocèses d'Alet et de Pamiers.

(5) Voir une lettre autogr. de Montchal à la Bibl. nat., ms. fr. 2812, f. 218 et une lettre également autogr. de du Fossé év. de Castres, datée de Toulouse 7 juin 1633, à la Bibl. de l'Institut, collection Godefroy, ms. 15. f. 293. Le P. Arnoux, ancien confesseur du roi, accusé d'escroquerie et de délation par l'évêque de Castres, est protégé par Montchal qui s'efforce de terminer l'incident à l'amiable.

avoir été en excellentes relations avec saint Vincent de Paul. Un jour il songea aux lazaristes pour la direction d'un séminaire projeté à Toulouse, dans les bâtiments du collège de Maguelone. Quand il organisa la communauté de Roqueville, Montchal chargea le vicaire général qui semble avoir eu particulièrement sa confiance, d'aller à Paris pour y étudier ce que le saint avait fait pour ses prêtres de la Mission. A son retour, Flous donna à la compagnie naissante les règlements que saint Vincent de Paul avait composés pour la sienne (1). Sans nous attarder davantage aux alentours, pénétrons maintenant dans le cœur de notre sujet en essayant de mettre en relief l'attitude de Montchal au milieu des orages provoqués par le livre *De la Fréquente Communion*. Sur ce point capital nous pourrons faire la pleine lumière. Nous saisirons même sur le vif la pensée la plus intime du prélat, car c'est lui-même qui s'expliquera devant nous, dans une lettre confidentielle destinée et peut être jamais adressée, du moins telle quelle, on verra tout à l'heure pourquoi, au célèbre Pierre de Marca alors évêque de Couserans. Il va sans dire qu'on ne trouvera point ici l'histoire détaillée des polémiques soulevées par l'ouvrage d'Antoine Arnauld; il suffira de rappeler ce qui est strictement nécessaire à l'intelligence de la lettre de Montchal.

La *Fréquente Communion* parut à Paris au mois d'août 1643, avec le privilège du roi et les approbations de seize archevêques ou évêques, parmi lesquelles celle de Montchal, datée de « Paris ce dernier juin ». Montchal signa également les trois lettres adressées aux Souverains Pontifes pour défendre Arnauld et son livre, l'une à Urbain VIII en avril 1644 et les deux autres à Innocent X un peu plus tard (2).

A propos de la première de ces lettres Hermant met directement en cause l'archevêque de Toulouse :

Comme le nombre et la dignité des évêques approbateurs de la *Fréquente Communion* était un embarras pour les Jésuites, après avoir méprisé publiquement leur autorité par les sermons du P. Noüet (3) et dans le livre du P.

(1) Cf. A. Auguste, *Le Séminaire de Caraman au Faubourg Saint-Étienne de Toulouse*, pp. 18-19.

(2) Ces trois lettres figurent dans plusieurs éditions de la *Fréquente Communion*. J'ai en mains la sixième, Paris 1648 où elles occupent les pp. 777-802. Aucune n'est datée, mais il est clair que la première fut remise à Urbain VIII au moment même où l'archevêque de Sens écrivait au cardinal Barberini, le 5 avril 1644 (*éd. citée*, p. 785). La seconde fut adressée au pape Innocent X, l'année suivante; cela résulte des premières lignes de la lettre (*ibid.*, p. 787). Enfin la troisième est postérieure au décès de Nicolas de Netz évêque d'Orléans mort en 1646, (*ibid.*, p. 802).

(3) Sur les prédications du P. Nouet à la maison professe des Jésuites de Paris vers la fin de l'année 1643 on peut voir les *Mémoires d'Hermant*, I, pp. 213-218. Naturellement l'auteur n'y reconnaît que des déclamations.

Petau (1), ils s'avisèrent de publier ce faux bruit que les prélats s'étaient repentis de l'approbation qu'ils avaient donnée au livre de M. Arnauld. Ils répandirent cette calomnie dans Toulouse, dans le temps même que Mgr l'archevêque y était actuellement, et on a quelques unes de ses lettres originales dans lesquelles il se plaint de cette imposture, quoiqu'il témoignât tous les jours à ses amis le contraire de ce qu'on publiait touchant ce regret prétendu (2).

L'ouvrage du P. Petau *de la Pénitence publique* dont il est ici question aurait été jugé sévèrement par Montchal : « Le Père Petau, disait-il, fait le *Miles gloriosus* contre M. Arnauld; mais à conférer leurs livres, il ne passerait que pour un jeune disciple de celui dont il fait le maître » (3). Sur ces entrefaites les jansénistes avaient député à Rome le docteur Bourgeois pour tâcher de prévenir la mise à l'Index du livre de la *Fréquente Communion*. « On trouva même moyen, écrit le P. Rapin, d'intéresser l'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde et l'archevêque de Toulouse, Charles de Montchal, en cette députation pour l'autoriser; car comme ils avoient donné l'un et l'autre leur approbation au livre *de la Fréquente Communion* avec de grand éloges, le docteur Arnauld leur fit demander leur protection contre les persécutions qu'on faisoit à son livre, qu'ils ne purent lui refuser après la démarche qu'ils avoient faite; ainsy ils donnèrent des lettres de recommandation au député de Port-Royal qui partit de Paris, environ le 20 juillet 1645 » (4). La mission réussit au moins dans ce qu'elle avait d'essentiel, l'ouvrage d'Arnauld ne fut pas mis à l'Index (5) mais l'Inquisition le 25 janvier 1647 « condamna d'hérésie cette proposition : *saint Pierre et saint Paul sont deux princes de l'Eglise qui n'en font qu'un*, ou *sont deux coryphées ou souverains chefs de l'Eglise catholique très étroitement unis ensemble*, ou *sont deux chefs de l'Eglise universelle, qui par une manière toute divine sont réduits à un*, ou *sont deux souverains pasteurs et présidents, qui ne font qu'un chef* » (6). C'est saint Vincent

(1) Le livre du père Petau a pour titre *de la Pénitence publique et de la préparation à la Communion*, Paris, Cramoisy, 1644, in-4. Il est dédié à la régente Anne d'Autriche.

(2) *Mémoires d'Hermant*, I, p. 267. Hermant analyse ici longuement la lettre qui fut alors adressée à Urbain VIII.

(3) *Ibid.*, I, p. 236.

(4) *Mémoires du P. Rapin*, I, p. 93.

(5) Toutefois le pape Alexandre VIII a condamné trois propositions qu'on y retrouve à peu près textuellement et qui en résument les doctrines fondamentales. Ce sont la 18e, la 22e et la 23e des 31 proscrites le 7 déc. 1690. Denziger-Bannwart, *Enchiridion*, 11e éd. n. 1308 sq.

(6) *Mémoires d'Hermant*, I, 406. Cette proposition est extraite de la Préface de la *Fréquente Communion* (éd. citée, p. 25). D'après Hermant elle fut dénoncée par Raconis, év. de Lavaur (*op. cit.*, I, p. 323).

de Paul qui avait dénoncé l'hérésie *des deux chefs qui n'en font qu'un*, par une lettre adressée au cardinal Grimaldi, datée du 4 octobre 1646 (1). Hermant assure que cette proposition prise dans le sens « d'une parfaite égalité entre saint Pierre et saint Paul, sans subordination ni dépendance de saint Paul à saint Pierre, dans la souveraine puissance et le gouvernement de l'Eglise universelle » n'avait jamais été dans l'esprit d'Arnauld (2). Quoi qu'il en soit, le décret de l'Inquisition fut publié à Paris, en latin et en français, avec l'approbation du chancelier ; le Parlement sur les conclusions d'Omer Talon lança un arrêt contre cette publication. Le chancelier protesta contre l'intervention du Parlement, mais la cour, par un nouvel arrêt du 15 mai, ordonna la suppression de tous les exemplaires de la censure romaine publiée à Paris (3). Telles sont les principales circonstances dans lesquelles Montchal écrivit la lettre qu'on va lire.

C'est un brouillon autographe, sans date, sans signature, un premier jet qui donne toute fraîche la pensée de Montchal. L'écriture est rapide et quelques mots sont restés indéchiffrables. Les ratures et les surcharges sont nombreuses. Il est possible que dans la rédaction définitive le passage sur les consulteurs du Saint-Office ait été supprimé ; il est biffé sur le brouillon. Que la lettre ait été destinée à Marca cela résulte avec évidence du passage sur les chanoines de Saint-Girons. Il est difficile de lui donner une date absolument précise, pourtant il est certain qu'elle est quelque peu postérieure à l'arrêt du 15 mai 1647, auquel elle fait allusion comme à un évènement récent. D'un autre côté Marca avait bien été nommé par le roi à l'évêché de Couserans en 1641 ou 1642 mais il ne fut sacré, à Narbonne, que le 26 octobre 1648 et ne vint à Saint-Lizier que le 3 août 1651 (4). Il administrait donc son diocèse sans être sacré.

Enfin bien que le début et surtout la fin de la lettre n'aient pas trait à la *Fréquente Communion*, j'ai cru qu'il y avait intérêt à

(1) *Mémoires du P. Rapin*, I, p. 115-117.

(2) *Mémoires d'Hermant* I. p. 406. En 1645 et 1646 Barcos le neveu de Saint-Cyran publia trois traités (sans nom d'auteur) pour la défense de la doctrine des *deux chefs* : 1° *La grandeur de l'Eglise romaine établie sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul* ; 2° *de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul qui réside dans le pape, successeur de ces deux apôtres* ; 3° *Eclaircissement de quelques objections contre la grandeur de l'Eglise romaine.*

(3) *Mémoires d'Hermant*, I, 407 et sqq. et *Journal de Saint-Amour*, I partie, ch. I. pp. 3 et 4. Cf. *ci-dessous*, p. 270 n. 1.

(4) Ces dates sont celles que donne l'abbé V. Dubarrat dans la *Notice biographique* qui précède la nouvelle édition de *l'Histoire de Béarn*, Pau, MDCCCXCIV.

ne pas mutiler une pièce aussi importante non seulement pour l'histoire de Montchal mais encore pour celle du jansénisme.

Monseigneur,

Ma lettre du 17 d'apvril vous a estée portée par l'adresse d'un bon ecclésiastique de vostre voisinage qui avoit pris les ordres icy; lequel prenant congé de moy je le prié de la vous faire tenir, ayant cherché il y avoit assez long temps quelque commodité pour cela sans en treuver aucune. Je me serviray aux occasions, de celle que vous me donnés par Bordeaux, par la vostre du 15 de ce moys. Je loue Dieu des bonnes dispositions que vous trouvés en vos recteurs et du scavoir et zèle de vos chanoines de St. Girons. Il seroit à désirer que tous les ecclesiastiques eussent les mesmes lumières et les mesmes sentimens qu'eux.

Pour la censure des livres de St. Pierre et St. Paul, elle ne m'a pas surpris. J'ay toujours creu que quand mesmes elle n'eust pas esté poursuivie par un grand corps qui faict flesche de tout bois et qui est protégé par une autorité tres puissante, elle seroit facile à obtenir, car je n'ay jamais douté que la proposition ne chocquast l'esprit (?) du pape et de tous ceux qui en la lecture des bons livres n'auroient pas faict reflexion sur ce poinct. Vous scavez quels sont les consulteurs du St. Office, tous personnes choisies et de beaucoup de mérite à la vérité, mais qui ayans faict leur principal estude en la scholastique ou aux cas de conscience, sont peu versés en la lecture des anciens livres et de l'histoire et quil ny en a pas un qui osast soustenir une proposition ny entreprendre d'en apporter des preuves, jugeant quelle desplait tant soit peu a Sa Sainteté.

Vous ne pouvés pas douter quon ait obmis aucune sorte d'artifice pour la lui rendre suspecte. La censure est dressée prudemment pour ne faire aucun préjudice au livre de la Fréquente Communion. C'est pourquoy ceux qui en ont poursuivi la censure avec tant de chaleur, pour sauver leur honneur ont voulu faire croire à tout le monde que ce décret comprenoit le livre et pour le persuader à ceux qui ne lisent que le tiltre des libelles (1) ils l'ont formé par une supposition bien hardie comme si la mesme proposition du livre estoit déclarée hérétique, au lieu que ce n'est pas la proposition mais l'explication qui donne comme entiere esgalité entre les deux Apostres. Voyant ceste censure et ceste imposture faicte en l'inscription, jay creu que les persécuteurs de ce livre perdroient toute espérance de le faire condamner; mais il a couru quelques observations sur ce décret, dans lesquelles le cardinal Spada (2) et quelques consulteurs de l'Inquisition sont offencés; dont on a conceu esperance d'esmouvoir facilement leur ressentiment sur ce sujet

(1) Tout ce passage depuis « anciens livres » jusqu'à « titre des libelles » est biffé d'un trait transversal sur le manuscrit.

(2) *In decretum romanae Inquisitionis de autoritate principum apostolorum Petri et Pauli notationes*, avec traduction française, 16 et 15 pp. in-8. Les éditeurs des œuvres d'Arnauld croient que ces observations sont de Barcos. Cf. *Mémoires d'Hermant*, I, p. 406, note. — Bernardin Spada, né en 1593, nonce à Paris en 1624, cardinal en 1626 mort en 1661 d'après l'annotateur du P. Rapin, I, 14, n. 3. Il fut préfet de la Congrégation de l'Index en 1653 et 1659 et mourut en 1660, d'après Dom Paul Denis *Nouvelles de Rome*, CIII.

et de tirer de leur indignation ce qu'on na peu obtenir de leur jugement; si bien qu'ils se vantent maintenant qu'ils en viendront à bout et pour donner plus d'assurance à Rome que la censure sera bien reçue, ils ont faict que par sentence du lieutenant civil les observations ont esté bruslées par la main du bourreau; mais cela a faict un effect tout contraire à leur attente, car le parlement a faict remonstrance au Roy et à la Reyne contre cette sentence et contre la permission que M. le Chancelier avoit donnée d'imprimer cette censure, qui est chose sans exemple, mais cela a esté faict pour empescher qu'aucun autre ne l'imprimast sans la supposition qui estoit au tiltre. M. le Chancelier a voulu soustenir son privilège. M. le cardinal estant survenu l'a condamné et le lendemain le Parlement, chambres assemblées, a donné arrest deffendant au lieutenant civil de plus donner de semblables sentences sans consulter [mot illisible] et à tous imprimeurs et libraires d'imprimer et vendre la censure (1); ce qui fera voir à la Cour de Rome que cette censure n'est pas bien reçue, ny ne peust estre auctorisée par ceux qui l'ont poursuivie et au lieu que par cette sentence on pensoit faire voir à Rome que toute la France estoit souslevée contre les auteurs de ces livres (que je vouldrois n'avoir pas esté faicts ny mesmes les observations) ils verront que le parlement s'en esmeut et parconsequent toute la robbe et desja ils n'ignorent pas que les personnes de scavoir sont fort pour le livre de la Frequente Communion. Aussi je doute qu'on y touche, ny ayant aucun sujet et neanmoins quelques uns m'escrivent de Paris quil seroit à propos que nous escrivissions de nouveau à Rome pour le livre de la Frequente Communion sur le (2) [cinq ou six mots illisibles] ... Jay faict responce que je soubscrirois volontiers la lettre, pourveu qu'elle soit modérée. Voilà pour ce chef.

Il reste celui de votre derniere touchant la course des taureaux. Hier nous assemblasmes nos docteurs desquels vous recevrés l'advys signé. Il y a un conseil de Navarre sur ce sujet qui en dict beaucoup. Il n'y a point de doute que de droict vous ne puissiez mettre l'interdit en la façon quil marque; mais l'advys de quelques uns des docteurs et mesmes celuy de Mgr d'Alet auquel jen ay communiqué, estant icy dans l'Archeveschè depuis sept jours (3), est que si vous pouvés prendre à part quelques uns des principaux il

(1) On peut voir quatre des pièces dont parle ici Montchal dans le Ms. 531 de la *Collection Godefroy* à la Bibl. de l'Institut. En voici les titres 1° *Decretum sanctissimi D. N. D. Innocentii divina Providentia papae X adversus propositionem istam* : S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes qui unum efficiunt, Paris 1647, in-fol. de 4 pp. (*Ms. cité*, f. 168). 2° *Décret de nostre sainct père le pape Innocent X par lequel cette proposition* : S. Pierre et S. Paul sont deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un *est hérétique*. Paris, 1647, in-fol. de 4 pp. (*ibid.*, f. 170). 3° *Remontrances d'Omer Talon sur ledit décret* (*Ibid.*, f. 172). 4° *Arrêt du Parlement rendu en conséquence, 15 mai 1647*. (*Ibid*, p. 176).

(2) La lettre dont parle Montchal est vraisemblablement la troisième de celles qui sont imprimées dans la *Fréquente Communion* (cf. *ci-dessus*, p. 266 n. 2) et cela prouverait que la lettre est postérieure au 15 mai 1647.

(3) Dans une notice que je prépare sur Arnauld Baric fondateur de l'hôpital général de la Grave à Toulouse en 1647, je prouverai que Pavillon prêcha à cette date, à Saint-Nicolas, un sermon de charité, comme nous dirions aujourd'hui, qui attira toute la ville et obtint le plus vif succès. C'est donc probablement pendant le séjour dont parle ici Montchal.

seroit mieux de les denoncer excommuniés. Toutefois vu l'applaudissement public et le concours des grands et des petits, je pense qu'il vaut mieux penser à l'interdit et en donner advis à l'advance à M. le Procureur général de Bordeaux et à la Cour après. Cela esvitera un peuple esmeu et ne vous exposera pas à la [mot illisible] mais soyés inexorable qu'apres la penitence faicte qui doit estre quelque amende pour ornemens d'église et marque permanente avec satisfaction personnelle de plusieurs des plus coupables et quand vous les absoudrés gardés les prieres du Pontifical avec un sermon qui fasse cognoistre et l'enormité de la fautte et la mesure (?) de l'Interdit. Je prie Dieu quil vous fortifie en ceste rencontre et quil vous ayt en sa garde (1).

Sans doute parce qu'il n'avait pas fait de la scolastique « sa principale estude » Montchal s'était engagé à fond pour Arnauld dans l'affaire de la *Fréquente Communion* : alla-t-il aussi loin dans la même voie quelques années plus tard quand les *cinq propositions* furent déférées au jugement du Saint Siège?

C'est le 1er juillet 1649 que Nicolas Cornet dénonça à la Sorbonne sept propositions, réduites plus tard à cinq, comme résumant les erreurs de *l'Augustinus*. D'interminables polémiques s'engagèrent à ce sujet dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer. Il suffira de rappeler en quelques lignes ce qui est absolument indispensable pour la clarté de notre récit. Saint Vincent de Paul et le P. Dinet jésuite, prirent l'initiative de faire écrire une lettre au Pape, par l'Assemblée du clergé de 1650 réunie à Paris (2). L'Assemblée se sépara sans avoir rien résolu; mais la majorité des évêques français se trouva désormais divisée en deux camps, les adversaires et les défenseurs des cinq propositions. Les premiers au nombre de quatre-vingt environ, signèrent une lettre rédigée, semble-t-il, par Isaac Habert, évêque de Vabres, qu'ils remirent au nonce et dans laquelle ils demandaient à Innocent X de se prononcer définitivement contre Jansénius. Onze évêques seulement prirent sans réserve et publiquement la défense de l'évêque d'Ypres. Les deux partis eurent du reste bientôt des députés à la cour pontificale. Dès le 10 juillet 1651, Saint-Amour remit au Saint-Père une lettre des onze prélats dont il était le mandataire (3) mais on sait que la bulle d'Innocent X condamnant les cinq propositions est seulement du 31 mai 1653. Montchal était mort depuis près de deux ans. Quelle avait donc été son attitude entre la fameuse séance de la Sorbonne, le 1er juillet 1649 et le 22 août 1651, date de sa mort? Telle est la question précise et limitée à laquelle nous

(1) *Bibl. nationale*, Ms. fr. 2812 (Baluze 468) f. 241.
(2) *Mémoires du P. Rapin*, I, 336-338.
(3) *Journal de Saint-Amour*, III part. ch. IV.

essayons de donner une réponse. Pour former notre opinion, nous avons outre les renseignements épars dans les Mémoires du temps, quatre documents originaux dont deux inédits.

Remarquons tout d'abord que Montchal n'assistait pas à l'Assemblée de 1650. Nous ne savons pas non plus si dès cette époque ceux qui recrutaient des adhérents pour l'un et l'autre des partis en présence s'adressèrent à l'archevêque de Toulouse; mais d'après le P. Rapin, saint Vincent de Paul, vers le mois d'avril 1651, aurait écrit « à ses amis qui firent tout ce qu'il souhaitoit excepté l'évêque d'Aleth et l'évêque de Pamiers » (1). Nous avons vu plus haut que Montchal était des amis du saint; reçut-il alors une lettre de lui? C'est peu probable car le P. Rapin aurait été obligé d'ajouter le nom de Montchal à ceux de Pavillon et de Caulet. Montchal en effet refusa positivement de donner sa signature aux prélats dénonciateurs des cinq propositions. Nous en avons la preuve dans la réponse qu'il fit à celui d'entre eux qui l'en sollicitait au moment où la lettre avait déjà réuni plus de soixante adhésions. Cette réponse conservée dans les papiers de Baluze n'est qu'un brouillon sans date, sans signature mais elle est autographe. Le texte que nous publions est celui qui fut adopté par l'archevêque de Toulouse après les corrections dont témoignent les ratures et les surcharges. Tout en respectant l'orthographe du document nous avons mis une ponctuation et établi des paragraphes pour en faciliter la lecture. Il ne s'agit pas en effet d'un simple billet de refus accompagné de vagues formules de politesse : c'est une véritable consultation motivée, dans laquelle Montchal explique ses raisons en toute sincérité et avec un détail qui met véritablement a nu son état d'esprit dans ces graves circonstances.

Monseigneur, j'ay reçeu la lettre par laquelle vous m'invitez d'en signer une imprimée qui s'adresse à nostre St. Père le pape pour le supplier de donner son jugement sur cinq propositions de la doctrine de la Grace qui y sont spécifiées; vous m'asseurez que plus de soixante de nos confreres l'ont souscrite, sans toutefois les nommer. J'ay esté surpris de voir cette procedure que l'on tient pour engager nostre ordre dans les partis qui se forment, avec trop de chaleur selon mon jugement, pour des questions épineuses et des plus sublimes de la Theologie. Cette façon de nous prendre l'un apres l'autre et par des puissantes sollicitations tirer nos sentiments me semble peu convenable à nostre ordre qui ne doibt se mouvoir qu'avec grand poids et avec une exacte circonspection, et l'on nous oste tout moyen de conferer ensemble et d'esclaircir les difficultés qui se peuvent treuver soit aux propositions en voyant les livres qui les contiennent et considérant ce qui est devant ou qui suit apres, soit en escoutant les docteurs de divers sentiments sur les difficultés qui s'y peuvent former ou sur les diverses explications qu'elles peuvent recevoir. Ne trouvez vous point extraordinaire Monseigneur, qu'en soubscrivant chacun de nous sepa-

(1) *Mémoires du P. Rapin*, I, 366.

rement, sans que nous scachions ceux qui ont donné leurs signatures, nous facions un gros de prélats tous séparés et ne nous cognoissans pas l'un l'autre ? Si messieurs les prélats qui estoient dans l'assemblée tenue à Paris eussent fait agiter en leur présence ces propositions, qu'ils eussent entendu ceux qui les souptiennent, s'il y en a, et ce qui est allegué au contraire et que sur les esclaircissemens qu'ils auroint pris l'assemblée eut escrit à Sa Sainteté, j'aurois volontiers souscrit tout ce qu'elle auroit résolu ; mais que sans cognoissance de cause nous donnions nos signatures et que par des ressorts secrets et cachés on nous face tous mouvoir sans que nous scachions les aucteurs de cette lettre ny les motifs quils ont ny les fins auxquelles ils tendent, c'est un procédé auquel je crois que nous ne sommes pas assez [mot illisible] et qui à mon advys est sans exemple.

Quand Sa Sainteté verra cette lettre elle croira sans doubte que nous en ayons tous conferé ensemble, que nous soyons tous grands théologiens et que nous ayons une pleine cognoissance des matières profondes desquelles nous luy escrivons pour y former nos sentimens et je vous asseure que je n'ay jamais vu le livre duquel je pense qu'on a tiré ces propositions, mon employ ordinaire ne m'en ayant donné le loisir. Elle se persuadera que nous avons bien recogneu les dispositions des universités et des deux partys à recevoir la decision que le St. Siège donnera sans les ouïyr, que nous soyons asseurés qu'aussy tost qu'elle aura parlé les vents s'appaiseront. Pour moy je crains qu'il y ait tant d'opiniastreté d'un costé et d'autre que quelque decision que nostre St. Père donne, ceux qui ny trouveront pas leur satisfaction ny déférent pas. Il leur sera sy aisé de trouver des distinctions et des subterfuges pour éluder les decrets et demeurer dans leurs sentimens que je ne croy pas que la prononciation du St. Siège mette fin à ces differents. Que si ce malheur arrivoit ne faudroit-il pas craindre un schisme qui est pire quelquefois qu'une hérésie ?

Il me semble que nous debvons mieux mesnager l'autorité souveraine du St. Siège. Quand je considère les soins qu'ont pris les grands personages qui ont présidé au concile de Trente pour empescher que dans les canons qui y estoient formés, il ne feut faict prejudice à aucune des opinions differantes qui estoint tenues par les catholiques, et comme les Papes Clement VIII et Paul V apres avoir fait agiter en leur presence, en cent ou six vingt séances, les questions controversées entre les jésuistes et les jacobins sur la matiere *de auxiliis*, apres en avoir resoleu la decision et faict projetter la Bulle pour en ordonner, se sont retenus et ont jugé plus a propos de les laisser indécises, craignant que leur jugement ne mit pas fin aux controverses, quand je considere la retenue avec laquelle l'Eglise a procedé en la question de la conception immaculée de la Ste. Vierge, quoy que tous les ordres des Religieux, excepté un, et toutes les nations et les princes les plus puissants ayent sollicité pour la décision de cette question, je ne puis me resoudre de prier Sa Sainteté de se départir de cette prudence admirable avec laquelle ses prédécesseurs ont conduit si sagement l'Eglise jusques à maintenant et à dire vray je craindrois de donner une mauvaise impression des prelats de France au pape d'aujourd'huy en le priant d'exposer l'Eglise à des périls que ses prédécesseurs n'ont pas voulu qu'elle encourut. Pensez vous, Monseigneur, que cette voye que vous prenez pour l'obliger a se determiner soit celle par laquelle le St. Esprit a accoustumé d'agir ? J'ay appris que pendant que le Roy estoit devant Bourdeaux quelques sages prelats qui s'y trouverent estans conviés par une personne

considerable de signer cette lettre ou une semblable s'en defendirent; je scay encore que deux autres que vous cognoissez pleines de piété et de sçavoir, sur une semblable semonce se sont mis en priere et en sont sortis avec résolution de ne rien signer. Au contraire ils ont creu que cette sorte de sollicitation qui nous prend chacun separement estoit extremement honteuse à nostre ordre et insidieuse au St. Siège et à l'Eglise. Que s'il y a soixante prelats qui signent comme vous marquez, Monseigneur, il en restera cinquante cinq qui ne signant pas feront un partage dans nostre ordre. Scauroit on nous affaiblir davantage ou nous faire une injure plus signalée que de nous diviser de la sorte?

J'ay un déplaisir sensible, comme vous, de voir les contentions dans l'Eglise, mais je ne croy pas que le moyen que vous prenez soit propre pour les appaiser. Il ne m'estonne pas que les parties usent de toute sorte d'artifices et d'addresse pour obtenir leurs fins, ce sont des effets assez ordinaires du desir de prevaloir; mais que nous qui devons modérer ces ardeurs et sur toutes choses veiller à ce que l'Eglise ne souffre rien, qu'elle conserve ses enfans et qu'elle conserve la paix et la concorde, que nous prenions un party pour tascher a perdre l'autre et que nous donnions nos noms pour expugner la fermeté du St. Siège ou sa sage conduite et l'en faire départir, c'est ce qui seroit blasmable en nous et encore plus en ceux qui nous engagent en ce procédé indigne de nostre ordre. Cherchons des moyens, si nous en pouvons treuver, par lesquels les parties quittant toutes leurs preoccupations et leur opiniastreté et pour lesquels elles facent tresve d'escrire et de disputer en public ou en particulier et apres avoir exposé chacune separement ses sentimens et ses raisons au St. Siège elles se soubmettent absolument à ce qu'il en prononcera apres une discussion legitime. C'est à quoy il faudroit travailler pour reconcilier les affections et les sentimens, pour conserver l'honneur et l'authorité des grands prélats de l'Eglise et des scavans personages qui se treuvent dans l'un et l'autre party et non pas solliciter le St. Siège pour condamner les uns ou les autres et faire des schismatiques ou des heretiques. L'esprit de nostre ordre nous doibt donner d'autres desirs : il y a trop d'aigreur en ce procédé selon mon jugement et selon celuy de quelques personages que vous estimez pour leur saincteté et pour leur scavoir.

Pardonnez moy donc, Monseigneur, si je ne puis en cette occasion satisfaire a vostre desir qui en toute autre me sera une loy inviolable puisque je suis parfaitement... (1)

Montchal était tenu au courant de tout ce qui se tramait aussi bien chez les jansénistes que chez les *molinistes*. Le 3 mars 1651 il reçut de Paris, une longue lettre de Charles de Gelas le Béron, évêque de Valence. Ce dernier y raconte une visite que viennent de faire au nonce les prélats défenseurs des cinq propositions et analyse le discours prononcé par l'archevêque d'Embrun à cette occasion; il parle aussi de la démarche tentée huit jours après par l'archevêque de Sens et termine en pressant Montchal de donner sa signature sans tarder : « L'on doit vous envoyer demain cette lettre qui a esté signée par huit ou neuf prélats. Si on avoit assez

(1) *Bibl. nat.* Ms. fr. 2812, f. 242.

de temps pour l'envoyer dans les Provinces (comme il y a cinq mois que l'on fait courir l'autre lettre) nous aurions sans doute un grand nombre de prélats qui y souscriroient. Mais parce qu'on nous avertit que cette affaire presse à Rome ; lorsque vous aurez signé avec quelques uns de votre province, il faudra l'envoyer à Rome et se contenter de moins de signatures dans le peu de temps que nous avons... » (1). Nous ne connaissons pas la réponse de l'archevêque de Toulouse et comme la lettre de l'évêque de Valence est insérée dans le *Journal* de Saint-Amour, il n'y a pas lieu d'insister davantage. Ce qui est certain c'est que Montchal ne se joignit pas aux évêques qui écrivirent à Rome en faveur de Jansénius (2). Nous saisissons même clairement les motifs de son abstention dans la lettre qu'il avait reçue le premier mars 1651, de Godeau évêque de Vence. Bien que ce document soit d'une importance secondaire à côté de celui que nous avons reproduit plus haut, il est cependant intéressant d'abord parce qu'il laisse voir que Godeau modelait son attitude sur celle de son correspondant, faisant les mêmes réserves que lui sur le zèle agité des défenseurs de Jansénius et aussi parce qu'il y est question de deux personnages que l'historien du jansénisme à Toulouse doit au moins signaler au passage.

Monseigneur,

Je profite du voyage de ce gentilhomme, qui vous rendra cette lettre, pour vous asseurer que j'ai receu celle que vous m'avez fait l'honeur de m'escrire sur le sujet de la lettre circulaire qu'on proposoit d'escrire à Sa Sainteté. Vostre sentiment qui s'accorde avec celuy de Nossgrs de Comminges, de Sens et d'Ambrun, est sans doute le bon et il faut s'y tenir, si les choses ne changent de face (3). C'est un sujet de grande douleur à ceux qui ayment la vérité, de voir ou qu'elle est violament attaquée ou imprudament défendue, et que les Avocats de la bonne cause la gastent et la font soubçonner par la chaleur de leur zèle et par leur roideur et leur rigidité en leurs manières de faire. En quoy ils sont incorrigibles et inflexibles. La nouvelle de l'apostasie du malheureux Labadie m'afflige en un point que je ne vous scaurois dire. Quels triomphes pour les bons PP. ! (4) *Magno mercentur Atridae.*

(1) *Journal de Saint Amour*, II partie, chap. IX, pp. 67-68.

(2) On peut voir leur lettre dans le *Journal de Saint Amour*, III part. ch. I, pp. 83-84. Elle est signée de onze prélats : Louis Henry de Gondrin, arch. de Sens ; B. Delbene, év. d'Agen ; Gilbert [de Choiseul] év. de Comenge; Le Béron, év. de Valence et Die ; A. Delbene, év. d'Orléans ; Bernard [Despruets] év. de Saint-Papoul ; I. Henry de Sallette, év. de Lescar en Béar ; Félix [Vialart], év. de Châlons.

(3) Dans ces premières lignes l'évêque de Valence veut parler de la lettre de l'évêque de Vabres *contre* les cinq propositions ; puis il se plaint des maladresses des défenseurs de Jansénius.

(4) Il est souvent question de Labadie dans les Mémoires du P. Rapin et d'Hermant. Sans préciser à quelle date, mais sûrement avant la mort de Montchal, le P. Rapin raconte les exploits de Labadie à Toulouse, « où par ses cajoleries spirituelles il s'insinua dans la maison des religieuses du Tiers-

Mais quel mauvais effect cella ne produira-il pas dans les esprits faibles et plus pieux que prudens, contre la bonne doctrine. C'est sans doute une grande tentation, et bienheureux qui n'y succombera point. La retraite du Père Réginal en cette conjoncture est assez fascheuse, et il falloit résister davantage aux petites persécutions de la fraterie pour l'amour de la vérité, qui mérite que nous soufrions toutes choses. Il faudroit tacher à le rajuster, si cela estoit possible, et vous y pouvez beaucoup.

Je vous demande vostre protection pour le gentilhomme qui vous rendra cette letre dans un procez qu'il a en vostre Parlement. Sa condition et son mérite l'en rendent très digne, outre qu'il est de mes intimes amys et mon voisin de Grasse. Je vous seray obligé de toutes les faveurs qu'il recevra de vous, et ce me sera une nouvelle raison de me dire,

Monseigneur,

Vostre très humble et très obéissant serviteur et confrère.

Antoine év. de GRASSE. (1)

Labadie qui de jésuite se fit protestant après avoir traversé le jansénisme séjourna quelque temps à Toulouse. Son mysticisme de mauvais aloi y détraqua les religieuses du Tiers-Ordre de saint François, mais ses doctrines extravagantes firent scandale et disparurent avec lui sans avoir exercé de durable influence. Quand au P. Reginald, c'était un des religieux les plus considérables du couvent des Jacobins. Pendant dix ans, il y enseigna la théologie comme docteur conventuel et de 1671 à sa mort (1676) il fut professeur royal à l'Université. Le P. Reginald se montra toujours un défenseur acharné de la prémotion physique et de la grâce efficace. Il devait être à Toulouse l'antagoniste le plus en vue du P. Annat. Nous aurons bientôt à exposer les discussions théologiques qui mirent aux prises les deux personnages. Qu'il suffise d'expliquer pour l'instant quelques lignes assez énigmatiques de la lettre de Godeau. On venait de réimprimer clandestinement à Toulouse, un opuscule de Petrus de Vincentia *De Conceptione B.*

Ordre de Saint-François auxquelles il renversa tellement l'esprit qu'il leur persuada des extravagances odieuses à la communion, pour représenter dans leurs personnes, disoit-il, une image de l'innocence de nos premiers pères au paradis terrestre. Il s'enfuit de là fort brusquement sur l'avis qu'il eut que le parlement le vouloit faire brûler ». *Mémoires du P. Rapin*, I, 58. C'est peut-être la Compagnie du Saint-Sacrement qui activait le zèle des magistrats toulousains. Cf. R. Allier, *La Compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'Autel à Toulouse*, pp. 71-73. Madame de Mondonville dans ses *Mémoires manuscrits* (à la bibl. mun. de Toulouse, p. 147) parle d'une fille que la *communauté* de l'abbé de Ciron avait « arrachée à un prêtre apostat qui s'appelait Abadie. » Les Jésuites *triomphaient* de l'apostasie de Labadie, en ce sens qu'ils y voyaient la preuve de la parenté du jansénisme avec le calvinisme.

(1) *Bibl. nat.*, ms. fr. 2812, f. 244. C'est une copie du XVIIe siècle.

Virginis, combattant la croyance à l'Immaculée Conception. Le recteur de l'Université condamna l'ouvrage le 9 août 1649. Or l'opinion publique accusait le P. Réginald d'être l'auteur de cette malencontreuse réimpression ; les esprits étaient fort excités contre lui. Dans ces conjonctures plutôt que de braver la tempête le P. Réginald crut prudent de se retirer au monastère de Prouille (1). Telle est, je crois, la *retraite* à laquelle Godeau fait allusion.

Si Montchal ne se joignit pas aux évêques qui écrivirent à Rome pour ou contre les cinq propositions, c'est surtout parce qu'il blâmait une démarche collective dans un sens ou dans l'autre sans que l'épiscopat français se fût préalablement concerté. Montchal préféra confier à Saint Amour une lettre particulière, adressée à Innocent X, dans laquelle il expose sous une forme plus discrète les mêmes idées que dans la lettre reproduite ci-dessus. Plus érudit que théologien, l'archevêque de Toulouse ne croyait pas en effet la foi engagée dans l'affaire de Jansénius : thomisme, jansénisme et molinisme lui semblaient trois opinions d'école que les catholiques pouvaient défendre librement. Le meilleur moyen de pacifier les esprits que l'ardeur de la lutte entrainait à des excès regrettables, ne serait-ce pas d'imposer à tous le silence comme après les congrégations *de auxilius* (2) ? Et maintenant s'il faut émettre une hypothèse sur la conduite qu'aurait tenue Montchal après la condamnation de 1653, il n'y a pas de témérité à penser qu'homme d'autorité et de gouvernement avant tout, le grand archevêque se fût soumis sans hésiter. Peut-être cependant eût-il alors éprouvé la curiosité d'étudier *l'Augustinus*. Quelques uns, croyons-nous, l'avaient déjà lu dans le diocèse de Toulouse, parallèlement avec *la Fréquente Communion*. Reste à savoir dans quelle mesure les deux livres y avaient recueilli des suffrages et groupé des adhérents.

A. AUGUSTE.

(1) Sur cet incident, voir Quétif et Echard *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, p. 662, éd. de 1719-1721.

(2) Voir la lettre, en très-beau latin, dans le *Journal de Saint-Amour*, *Recueil de diverses pièces*... p. 7. L'éditeur des *Mémoires du P. Rapin* (I, p. 340, n. 1) se trompe en disant qu'elle fut remise à Innocent X le 17 oct. 1651 en même temps qu'une lettre de Godeau. Saint-Amour dit positivement : « Outre la lettre de Monseigneur de Vence... j'en avois encore une sur moi de feu M. l'archevesque de Toulouse dernier mort ; mais comme j'avois receu avant cette audience la nouvelle de sa mort, je ne jugeois pas à propos de la rendre au Pape, considérant mesme que si après je trouvois qu'il le fallust, ce me pourroit estre une occasion de ménager une nouvelle audience... néantmoins je ne la donnai pas depuis ». Saint-Amour raconte ensuite comment à son retour à Paris, il se servit de la lettre de Montchal pour jouer un tour de sa façon à M. Hallier le député des évêques adversaires de Jansénius (*Journal*..., p. 152).

NOTES ET CRITIQUES

Dictionnaire apologétique de la Foi catholique. Quatrième édition, entièrement refondue, sous la direction de A. D'ALÈS. — Fascicules IX, X, XI, XII. Paris, G. Beauchesne.

De la lettre I à la lettre L, les quatre derniers fascicules parus terminent le tome deuxième de cet important ouvrage; ils contiennent une quarantaine d'articles, dont plusieurs, très étendus, présentent un vif intérêt : neuf d'entre eux se rapportent aux sciences bibliques : *Inerrance*, *Inspiration*, *Job*, *Jonas*, *Jephté*, *Judith*, *peuple juif*, *don des langues*, *lièvre biblique*. — Le R. P. Durand était particulièrement qualifié pour traiter les questions qui s'imposent à l'exégète et au chrétien. La Bible est la Parole de Dieu; il n'y a pas d'erreur dans la Bible; ces deux assertions, absolument certaines, sont étudiées en elles-mêmes et aussi, avec les interprétations qu'elles suggèrent et les applications qu'elles comportent, elles sont franchement abordées, nettement posées, prudemment circonscrites, savamment discutées, sagement résolues. A propos de l'inspiration verbale, l'auteur fait remarquer, avec raison, que ses partisans l'entendent souvent dans un sens très différent de l'opinion traditionnelle. Il nous paraît que la façon dont ce problème est envisagé par plusieurs d'entre eux consiste à éluder le problème plutôt qu'à le résoudre; de telle sorte que le cardinal Franzelin, qui n'étend pas jusqu'aux mots la motion divine, sauvegarde plus efficacement l'influence surnaturelle sur la volonté et l'intelligence de l'écrivain sacré que certains défenseurs d'une inspiration verbale aux contours diffus et aux formes indéterminées. — L'unique destinée du *peuple juif* fut de conserver la foi au vrai Dieu et au Messie. Nous pouvons nous en convaincre en lisant l'étude de M. l'abbé Touzard; c'est une synthèse lucidement ordonnée, dont les éléments sont choisis avec discernement, reliés entre eux par des relations historiques et logiques, qui s'enchaînent et convergent vers un même but : l'union providentielle des deux Testaments, la continuité de la révélation, des origines du Judaïsme et, plus spécialement de Moïse jusqu'à Jésus; rien ne montre mieux la vanité et la fausseté des apocalypses qui condensent et nourrissent les rêves sensuels et charnels des Juifs infidèles. — Le problème du mal, obsession de la pensée humaine et trouble de notre cœur, se confond avec le livre de *Job* pour lequel l'abbé Chauvin écrit une introduc-

tion. Peu de noms ont fait et vu éclore une floraison de sottises et d'inepties comme ceux de *Jephté*, de *Jonas* et de *Judith;* le R. P. Condamin met les choses au point avec une parfaite mesure et montre avec force qu'il n'est pas d'attitude plus absurde que celle des critiques préoccupés, avant tout, d'éviter l'intervention immédiate de Dieu, dans les événements qui composent la trame de l'histoire d'Israël; sans doute, il faut se garder de multiplier les miracles sans nécessité, mais rien n'est plus insensé que de vouloir à tout prix l'éliminer d'une série de faits qui va de la chute originelle à l'Incarnation du Verbe. Certes, toutes les obscurités ne sont pas dissipées et les explications des exégètes en laissent parfois subsister qu'il faut bien se résoudre à reconnaître et à accepter; il en est ainsi, à propos de ce *don des langues* que le Père Corluy avait examiné dans la première édition du *Dictionnaire*, et dans lequel on est bien forcé d'admettre avec lui « une action mystérieuse du Saint-Esprit ».

N.-S. Jésus-Christ « qui était hier, qui est aujourd'hui, qui sera demain » est le centre et l'objet de ce que les apologistes ont nommé la *Démonstration évangélique*. On ne sera point surpris que le R. P. de Grandmaison lui ait consacré 250 colonnes, serrées et remplies. Jésus, envoyé et Fils de Dieu, c'est-à-dire la Personne du Sauveur telle qu'elle apparaît aux hommes de droite raison et de bonne foi, tel est l'objet de ce véritable traité historique et philosophique mais non proprement théologique. Il est précédé d'une étude sur les sources et débute par un chapitre sur le milieu évangélique. Pour montrer que Jésus est la Voie, la Vérité et la Vie, l'apologiste redit et développe les affirmations du Messager divin, qui nous apparaît « le témoin fidèle et véracc », célébré par saint Jean dans l'Apocalypse. Son témoignage est confirmé par celui du Père qui en démontre la vérité par des signes divins, miracles et prophéties, et continué par « l'effusion prochaine et durable..., par laquelle les disciples du Christ sont rendus capables de son enseignement et lui-même glorifié. » On remarquera ce plan personnel, qui rajeunit pour ainsi dire le cadre de la démonstration chrétienne et y fait entrer toutes les preuves propres à produire la conviction. Les détails sont examinés avec soin et composent un ensemble très harmonieux. Ceux qui ont suivi en ses recherches, en ses tentatives et en ses aventures l'effort considérable de la critique rationaliste trouveront ici des informations exactes, un exposé impartial, une réfutation décisive des théories, toujours arbitraires mais parfois spécieuses, élaborées principalement en Allemagne et en Angleterre, reproduites et éclairées par des exégètes français. La sincérité de l'expression et l'élévation de la pensée confèrent une valeur exceptionnelle à ces pages lucides et fermes, en lesquelles s'avère l'heureuse alliance de l'esprit géométrique et de l'esprit de finesse. Cet édifice solide, élégant en ses proportions, s'éclaire et s'égaie par les ornements d'une parure sobre et attravante. Il y a certainement en cette remarquable étude la matière d'un bon et beau livre.

Le Christianisme ayant reçu de son divin fondateur une forme sociale, impose à ses adhérents une règle de vie, manifestation de la volonté divine; on en trouve les principes dans la *Loi divine*, exposée par le regretté chanoine Vacant; M. d'Alès a complété et rendu plus actuelles les considérations développées par ce judicieux théologien. Tout en conservant l'armature et le contenu essentiel dus aux scolastiques et à leur maître incomparable, saint Thomas d'Aquin, il a emprunté à des philosophes et à des critiques modernes tels que MM. de Grandmaison et Roure, des additions rendues nécessres par les récentes objections des moralistes, plus ou moins imprégnés des doctrines kantiennes, qui ont prétendu fonder une morale indépendante.

Les commandements de l'Eglise ont été non seulement violés mais blâmés, à divers titres : celui du *jeûne et de l'abstinence* a suscité diverses attaques. M. Briot atteste et démontre que, sur cette question, « l'hygiène, la science et l'Eglise sont en parfait accord ». Les diverses prescriptions qui règlent le *prêt à intérêt* s'étant modifiées, les incrédules en ont conclu que la morale de l'Eglise est changeante donc faillible, donc purement humaine; les rigueurs de l'ancien droit canonique ont fourni aux économistes une occasion de reproches contre une société religieuse hostile au commerce, à l'industrie, au progrès; la tolérance actuelle des Congrégations romaines provoque les diatribes des socialistes contre le pouvoir spirituel qui trahit la cause des faibles et des petits ; le R. P. Vermeersch, professeur au Scolasticat des P. Jésuites, à Louvain, dissipe victorieusement ces obscures nuées.

M. d'Alès définit les caractères de l'*Initiation chrétienne* et met en vive lumière leur bienfaisance, leur transcendance, leur nécessité et leurs suppléances. Rien de plus injuste que de contester leur valeur morale, leur institution divine et leur pureté; ou de les confondre avec les rites artificiels ou puérils, avec les pratiques superstitieuses du paganisme ou de l'occultisme; cet article, richement documenté, établit les rapports entre la théologie documentaire et l'apologétique; il emprunte aux liturgies antiques et aux œuvres patristiques des renseignements authentiques et traditionnels dont il fait nettement ressortir les conclusions.

Si le baptême infuse la grâce, les *Indulgences* remettent les peines temporelles encourues par les pécheurs pardonnés. Le P. Galtier examine les fondements doctrinaux de ce privilège de l'Eglise et l'usage historique qu'elle en a fait. S'il n'y eut jamais de « vente des indulgences », leur publication donna lieu à des abus réprimés par le Concile de Trente; mais ils n'impliquèrent pas des erreurs doctrinales et laissent intacte la haute et bienfaisante utilité de cette institution miséricordieuse, application du dogme de la Communion des Saints. — Le chanoine Forget expose la législation canonique au sujet de l'Index, moyen indispensable pour protéger la foi et la vertu des fidèles; il repousse vaillamment les attaques dont il fut l'objet spécialement de la part des modernistes, dont il déjoue les projets et prévient les assauts. Il était encore plus opportun et indispen-

sable de défendre l'*Inquisition*, surtout après les innombrables agressions dont elle fut l'objet. M. le professeur Guiraud, de l'Université de Besançon, auquel les catholiques doivent un large tribut d'admiration et de gratitude, relate les événements, établit les distinctions nécessaires, critique et commente les documents et montre que, parmi des excès et des duretés regrettables, l'influence des Souverains Pontifes tendit à modérer les tortures et s'exerça dans le sens de la mansuétude. Aux déclamations fougueuses des ennemis de l'Eglise, l'éminent historien oppose les faits et leur indiscutable témoignage.

Cette discussion se rattache à l'Apologétique historique qui tient une grande place en ces quatre fascicules comme dans les préjugés et les préventions de nos adversaires. Ceux-ci inculpent d'hérésie le pape *Libère;* M. d'Alès leur répond, avec preuves à l'appui, qu'il fut toujours fidèle à la foi de Nicée et que, s'il commit une faute de conduite (ce qui est controversé) celle-ci se réduit à un acte d'abandon envers saint Athanase, faiblesse répréhensible certes, mais dans laquelle la croyance de l'Eglise n'est pas engagée. — M. Léon Cavène soutient l'authenticité du miracle de *saint Janvier;* J.-B. Jaugey dégage les actes de *saint Jean Népomucène,* martyr du secret de la confession, des surcharges dont on les a altérés; le chanoine Dunand, qui fut assurément le plus zélé et l'un des mieux informés des biographes de *Jeanne d'Arc*, avait été bien choisi pour établir la mission surnaturelle de notre héroïne virginale et nationale et pour faire resplendir cette pure merveille, gage de la protection et de la prédilection divines envers la France.

Le mythe de la *papesse Jeanne* nous vaut une substantielle étude, dans laquelle M. Vernet, professeur à l'Institut catholique de Lyon, envisage cette curieuse légende sous tous ses aspects, indique ses origines et discute, avec sagacité, les diverses interprétations qu'elle a subies au cours des siècles. Bien autrement importante est la *Sainte Ligue catholique*, si mal jugée par un très grand nombre de nos historiens, et à laquelle nous devons, du moins pour une grande part, la conservation de la foi catholique dans notre pays; cependant, il est exact que la politique et ses intrigues se mêlèrent parfois à la religion et à ses croyances. M. l'abbé P. Richard se meut, avec aisance, parmi les épisodes enchevêtrés de cette lutte persévérante dont les résultats furent si heureux; il les ordonne, les éclaire et les juge avec une pénétrante équité.

Le *Jansénisme* fit courir au catholicisme un danger d'un autre genre, mais non moins grave. Système théologique et parti, il poussa de profondes racines en France et étendit ses ramifications en plusieurs contrées de l'Europe. Il est essentiellement une révolte et renferme des erreurs qui l'apparentent et l'unissent à un grand nombre d'hérésies, surtout au calvinisme dont il est une forme larvée et honteuse. M. de Becdelièvre s'est attaché à nous mettre en garde contre le Port-Royal de Sainte-Beuve, chef-d'œuvre littéraire mais outrageusement partial en faveur des disciples de Jansénius. On remarquera la sérénité et la mesure de la réfutation péremptoire succédant à un exposé doctrinal très objectif habilement uni à la narration des événements successifs de cette histoire compliquée.

Victimes et intrépides adversaires des amis de saint Cyran et d'Arnaud, les *Jésuites* ont mérité et obtenu la haine des ennemis de l'Eglise. Le P. Brou recherche les causes des inimitiés dont ils furent honorés et les justifie, sans passion et sans colère. Soldats d'avant-garde, ils reçurent toujours les premiers coups; il importait de convaincre les plus aveuglés et les plus prévenus, qu'ils furent dignes de l'aversion acharnée dont les poursuivirent les sectaires et les impies. Parmi ceux-ci, on rencontre sans étonnement des fils d'Israël, car « scandalisé par le mystère de la Croix, l'Israël de la chair poursuivit sans relâche l'Israël de l'esprit que Dieu lui substituait. » Cette phrase du P. de Grandmaison, est mise en un puissant relief dans les 112 colonnes du remarquable article de M. Vernet intitulé *Juifs et Chrétiens*. Il est divisé en deux parties : la conduite des Juifs envers les chrétiens; la conduite des chrétiens envers les Juifs. Sans aucun parti pris, le savant professeur esquisse une histoire du peuple errant et rebelle, depuis la ruine de Jérusalem. Signalons les excellents paragraphes sur le Talmud, l'usure juive, le meurtre rituel et, d'autre part, sur l'action de l'Eglise qui respecta les libertés des Juifs et maintint leurs droits. Certes, plusieurs d'entre eux furent honnêtes et estimables, mais leur race, intelligente et souple, impérieuse ou servile, apparaît dans l'histoire comme douée d'un incomparable et néfaste pouvoir de dissolution. Les indications du P. Joüon, sur la *Kabbale*, sont un utile complément de l'article suggestif de M. Vernet. La Palestine, qu'habitaient les Juifs, a été soumise à de si nombreuses transformations qu'il est devenu nécessaire de prouver *l'authenticité des lieux saints*, vénérés par toutes les âmes pieuses: c'est la tâche accomplie avec succès par l'abbé Burdo. — Enfin, et bien que le sujet soit très différent, et parce qu'il est question d'apologétique historique, je tiens à mentionner les pages écrites par l'abbé de Joannis à propos du prétendu *athéisme de Laplace;* la fameuse parole adressée au Premier Consul sur l'inutilité de « l'hypothèse Dieu » n'a pas du tout le sens qu'on lui a donné et le grand astronome s'est maintes fois exprimé en termes qui expliquent cette assertion constatant simplement que les causes secondes ne requièrent pas l'intervention de la cause première pour l'explication d'un cas particulier du mécanisme universel; du reste, cet illustre mathématicien est mort réconcilié avec Dieu.

La philosophie est appelée en témoignage en faveur de la vérité. Elle est représentée par les deux mots : *Intellectualisme* et *Liberté*. L'abbé P. Rousselot, auteur du premier de ces deux articles, fut grièvement blessé et prisonnier dès le début de la guerre et n'a point, depuis, donné signe de vie; cet écrivain très distingué a voulu définir l'intellectualisme vrai, principe de force, d'harmonie, de paix et de vie et l'a opposé aux travestissements dont l'ont affublé la critique moderniste et le pragmatisme. De son côté, M. A. d'Alès a résumé les enseignements et les décisions de l'Eglise, au sujet du libre arbitre; elles apparaissent parfaitement conformes à la saine philosophie, confirmées par la raison et capables de lui servir de guide.

Les sciences morales et sociales sont des branches ou des

espèces des sciences philosophiques. Le Dictionnaire commente les mots : *Individualisme*, *Libéralisme*, *Laïcisme*, *Instruction de la Jeunesse*, *Insurrection*, *Insoumis*. C'est le marquis de la Tour du Pin qui dénonce l'*Individualisme* comme un état anormal et en énumère les méfaits. Toutes les incohérentes chimères du *Libéralisme* sont décrites et mises en fuite par le R. P. de Pascal. M. l'abbé Emonet s'en prend au *Laïcisme*, produit hybride du protestantisme libéral, de la franc-maçonnerie, du judaïsme et de la libre-pensée. Il nous instruit de ses méfaits, remonte à leurs causes et rend visible leur injustice et leur malfaisance. L'*Instruction de la jeunesse* constitue un véritable manuel dont la rédaction est confiée à des hommes compétents. M. Sortais en pose, philosophiquement, les principes rationnels; M. Paul Allard retrace son histoire dans l'Empire romain; M. l'abbé Clerval nous fait connaître son organisation au moyen âge; M. Sagot en étudie les institutions et les aspects variés à l'époque de la Renaissance et de la Réforme; M. Gibon codifie les règles auxquelles est sujette, en notre pays, l'école libre; M. Max Turmann suit l'adolescent à sa sortie de l'école et s'attache au fonctionnement des œuvres qui perfectionnent et complètent son éducation. Enfin, une importante notice sur les Universités catholiques est rédigée par Mgr Baudrillart. On y trouve quantité de renseignements utiles et, après lecture, on conclura avec le Père Didon : « Les Universités libres sont la preuve la plus décisive que le catholicisme puisse donner aujourd'hui de sa vitalité. »

Que faut-il penser de la Déclaration des Droits de l'homme proclamant que « l'*insurrection* est le plus sacré des devoirs ? » M. de la Taille analyse cet axiome subversif si contraire aux enseignements de l'école d'autorité et de respect qu'est l'Eglise catholique. Ce n'est pas elle qui justifierait les *insoumis* dont certains partis socialistes encourageaient — avant la guerre — les rébellions antimilitaristes et antipatriotiques.

Il n'est guère de traité de *Vera religione* qui ne se termine, aujourd'hui, par quelque appendice sur l'Histoire des Religions. On trouvera, dans les quatre fascicules, d'importantes contributions à cette indispensable étude. La *Religion de l'Inde*, considérée au point de vue historique par M. Rousse! est traitée au point de vue apologétique par M. de la Vallée-Poussin. Malgré la science et le talent de ces spécialistes autorisés, on peut regretter que leurs deux articles empiètent, en quelques points, l'un sur l'autre et ne soient pas toujours suffisamment didactiques; n'aurait-on pu y joindre deux ou trois colonnes sur la philosophie indienne qui servirait de guide dans le dédale de la Mythologie ? — Les croyances des Perses sont exposées, par le R. P. Lagrange, sous le titre général de *Religion de l'Iran;* le savant dominicain s'y montre, à son ordinaire, très averti et tres érudit; il se meut librement dans toutes les régions de l''Orientalisme. — L'*Islamisme*, ses origines, son livre sacré, sa doctrine, son organisation, sa mystique, ses sectes diverses, sa philosophie, sont méthodiquement résumés par le baron Carra de Vaux auquel ce sujet (si digne d'attention vigilante et un peu inquiète, pour des Français) est très familier et qu'il

a exploré en tous ses détours. Enfin le P. Brou nous initie aux diverses religions du *Japon*, qui traîne après lui, dans sa marche hâtive et fiévreuse vers la civilisation, quantité de cultes désordonnés et enchevêtrés, de provenance et d'inspirations très diverses.

Un dernier mot : je m'étais plaint jadis de la longueur de certaines études; cette fois, je n'en ai plus le courage : l'intérêt qu'elles offrent me désarme; mais je suis tenté de souhaiter qu'après l'achèvement de ce Dictionnaire ses auteurs consentent à nous donner, dans un petit volume, dans un abrégé, les principes, les résultats et les faits principaux qui composent leurs dissertations; leur œuvre collective serait ainsi plus universellement accessible et utile.

Louis MAISONNEUVE.

Le P. Henri FOUQUERAY, S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression* (1528-1762). Paris, Libr. Alphonse Picard : tome I, *Les Origines et les premières luttes* (1528-1575). 1910, in-8°, XXV-673 p. — Tome II, *La Ligue et le Bannissement* (1575-1604). 1913, VIII-738 p.

Un vif mouvement d'études se produit depuis quelque temps autour de l'histoire de la Compagnie de Jésus. De cette abondante floraison, qui est en grande partie l'œuvre des Jésuites eux-mêmes et s'étend à tous les pays où s'exerça l'activité de leurs devanciers, nous voudrions signaler ici quelques productions. Elles ont presque toutes leur point de départ dans la décision que prit, en 1895, à la suite d'un vœu de la vingt-quatrième congrégation générale, le général de l'Institut de faire écrire l'histoire de son Ordre et de charger chaque « assistance » d'écrire la sienne.

Cette tâche, après des vicissitudes rappelées dans la préface, échut, pour la France, au P. Fouqueray; nous lui devons déjà deux volumes, que nous nous excuserions de signaler si tard à nos lecteurs si nous étions responsables personnellement de ce retard. Le premier mène l'histoire de la Compagnie jusqu'à l'avènement d'Henri III. L'historien français devait tout naturellement la prendre à ses premières origines, puisque c'est en France qu'elle a été fondée. C'est à Paris même que saint Ignace converti vient se préparer par l'étude à correspondre à toutes les vues de Dieu sur lui. C'est là qu'il recrute ses premiers compagnons et prononce ses premiers vœux (15 août 1534). C'est là encore que sa pensée se reporte quand, après avoir fixé à Rome le centre de son Ordre et élaboré ses constitutions, il songe à former aux bonnes études les collaborateurs qui s'offrent à lui. Dès 1540, il y envoie une colonie de novices qui fut d'abord hospitalisée au collège des Trésoriers, puis au collège des Lombards et enfin à l'hôtel de Clermont quand l'évêque de cette ville, Guillaume Duprat, leur en eut fait don (1550). Avec les études, les Jésuites mènent de front tous les travaux d'apostolat. Leur établissement reste cependant précaire tant qu'ils n'auront pas reçu en France leurs lettres de naturalisation.

Il ne fallut pas moins de dix ans de démarches, de négociations, avec l'appui du cardinal de Lorraine, et même de luttes contre le Parlement et l'Université de Paris, pour les obtenir enfin du clergé de France réuni à Poissy (1561) en assemblée générale.

De là datent, en France, les premiers développements de la Compagnie. Le P. F. nous en trace un tableau minutieux et complet. Pendant que quelques-uns de ses membres, tels que les PP. Possevin, du Coudret, Manare, Emond Auger, se font une réputation comme missionnaires ou controversistes, les autres ouvrent des collèges où vient se former une grande partie de la jeunesse française. Après Billom (1555), ils acceptent des municipalités, qui les leur offrent, les collèges, déjà existants ou à créer, de Pamiers, Tournon, Rodez, Mauriac, Toulouse, Clermont (Paris), Avignon, Chambéry, Lyon, Verdun, Nevers, Bourges et Pont-à-Mousson qui est plutôt une Université.

De chacune de ces maisons, le P. F. raconte les premières origines, les conditions diverses qui assurent leur existence, les incidents variés qui marquent leur début. Ainsi, à propos du collège de Clermont (Paris), il nous retrace toutes les péripéties du procès qu'eurent à soutenir les Jésuites contre l'Université, défendue, on le sait, sans succès d'ailleurs, par l'érudit Etienne Pasquier. A l'occasion, d'amples notices sont consacrées aux maîtres dont l'enseignement jeta quelque éclat. C'est ainsi que l'histoire des travaux de Maldonat se mêle à celle du même collège de Clermont. L'organisation des études, les programmes et les textes de l'enseignement, la discipline religieuse et morale — même avant le *Ratio studiorum* dont nous aurons bientôt l'histoire — sont également étudiées avec l'intérêt qui s'attache aujourd'hui à ce genre de questions.

La fin du volume nous avait montré les Jésuites aux prises avec les difficultés que leur suscitaient les troubles religieux et civils du moment. Ces troubles vont s'aggraver assez vite dans le second, qui correspond à l'avènement d'Henri III. L'Institut put, sans doute, d'abord étendre et améliorer ses moyens d'actions par l'apostolat et l'enseignement : il se donne de nouveaux organes, tels que les visiteurs, et fonde de nouveaux collèges à Dijon, à Eu, à Dôle, au Puy. Mais bientôt, pour les Jésuites, s'ouvre une période difficile entre toutes. Henri III, qui « leur avait toujours montré grande affection » entend obtenir des modifications dans leurs constitutions et s'ingérer dans le choix du personnel préposé au gouvernement des collèges. L'heure sonne même assez vite où, loin de chercher à désarmer ses exigences par des soumissions, l'Ordre doit rompre publiquement avec lui et faire cause commune avec la Ligue. En le faisant, les Jésuites suivent l'exemple et les instructions du pape Sixte-Quint, qui a excommunié ce prince assassin du cardinal de Guise et allié des huguenots. Cette obéissance au pape les retint dans la Ligue même près de deux ans après la conversion d'Henri IV, c'est-à-dire jusqu'à sa réconciliation avec Rome (sept. 1595). Avec tous ceux pour qui le droit canon n'était pas lettre morte, ils estimaient que le pape qui avait chassé ce prince de l'Eglise avait seul autorité pour lui en rouvrir les portes.

De ce scrupule, dont ils affectaient de ne point comprendre la légitimité, leurs adversaires surent profiter pour rendre les Jésuites suspects au roi. L'Université crut le moment opportun pour reprendre le procès qui avait échoué en 1565. Leur avocat, Antoine Arnauld, le chef de la fameuse famille, n'eût pas été plus heureux qu'Etienne Pasquier si l'attentat de Châtel n'eût permis d'englober dans le procès son professeur, le P. Guignard, qui fut pendu sans qu'aucune charge sérieuse eût été relevée contre lui. Le parlement de Paris, donnant cette fois libre cours à sa passion, expulsa tous les Jésuites de son ressort (déc. 1594) et incita les autres parlements à suivre son exemple; mais il fut peu écouté.

Des sollicitations en faveur des exilés commencèrent auprès d'Henri IV dès le lendemain même de leur expulsion. Elles émanaient du pape, des évêques de France et, plus ou moins directement, des Jésuites eux-mêmes. Prévenu contre eux, Henri IV fit d'abord la sourde oreille, mais peu à peu, éclairé sur les vrais sentiments des Jésuites à son égard, il rendit en leur faveur l'édit de Rouen (1er septembre 1603) qui, en dépit de quelques restrictions destinées principalement à désarmer l'opposition du Parlement, les eut bientôt rétablis dans leur situation antérieure.

Beaucoup de ces faits dont se compose l'histoire des Jésuites étaient sans doute connus, mais jamais ils n'avaient été exposés dans leur ensemble avec cette étendue et cette autorité. Pour la première fois nous trouvons ici, raconté avec une ampleur digne du sujet, le passé d'une société religieuse dont l'activité se mêle à toutes les formes de notre vie nationale. Pour le décrire, l'auteur avait à sa disposition plus de ressources qu'aucun de ses devanciers. Sans parler des nombreux ouvrages sur l'histoire de l'enseignement ou la bibliographie des écrivains jésuites, des éditions de textes du XVIe siècle, en France et en Espagne, relatifs, pour une bonne part, aux premiers temps de la Compagnie, le P. F. a vu s'ouvrir devant lui les archives particulières de son Ordre, et très libéralement sans doute, puisqu'il déclare, en sa préface, que « c'est surtout aux recueils de documents conservés dans diverses provinces et maisons de la Compagnie » qu'il a « pris la matière la plus importante de cet ouvrage ». Peut-être eût-il pu se montrer moins avare de renseignements sur la nature, la forme et la valeur critique des documents ainsi utilisés. La nomenclature toute sèche qu'il en place au début de son ouvrage, même grossie des sommaires placés en tête de chaque livre, est loin de donner pleine satisfaction à notre curiosité; elle serait plutôt aiguisée par les très précieux extraits qui nous en sont servis en appendice.

Une autre lacune, sensible même dans cette riche documentation, porte sur les travaux d'histoire locale consacrés aux établissements d'enseignement dont les Jésuites prirent la suite ou recueillirent la succession. Il semble que les recherches faites sur ce terrain aient été arrêtées une dizaine d'années avant la rédaction de l'ouvrage.

On regrettera aussi que l'attention de l'auteur ne se soit pas portée sur l'influence exercée en France par certains livres de

Jésuites français ou étrangers. Il y a là un mode d'action souterrain, distinct de l'enseignement et de l'apostolat et même de la controverse orale ou écrite, mais qui pour être peu connu n'en fut pas moins réel et parfois très efficace. L'auteur nous dira bien, je suppose, quand le moment en sera venu, l'effet produit en France par les ouvrages de Bellarmin, de Santarelli et des casuistes espagnols de la Compagnie; pourquoi n'a-t-il pas signalé déjà l'introduction, en notre pays, de ceux de Sanchez et du cardinal Tolet et essayé de préciser leur succès et la nature de leur action dans les milieux ecclésiastiques jusqu'à l'époque où s'arrête son second volume ?

A ces minces réserves près (1), on ne peut que louer la fidélité du tableau qui nous est ici présenté de l'activité des Jésuites. Si l'auteur ne fait point mystère de ses sympathies pour son Ordre, il ne méconnaît pourtant aucun de ses devoirs d'historien. Il ne manque pas de signaler à l'occasion certaines imprudences ou certaines défaillances individuelles et même des dissensions pénibles qui se font jour jusque au sein des congrégations générales. En revanche, il n'a rien du panégyriste, ni l'enthousiasme, ni la chaleur, ni l'éclat sincère du ton. Il ne polémique jamais, et s'il plaide quelquefois, c'est qu'il le fallait pour repousser certaines accusations qu'il n'était pas possible de traiter par le dédain, par exemple au sujet de la participation des Jésuites à la Ligue ou à leur prétendue complicité dans l'attentat de Châtel contre Henri IV.

Pour la suite des faits, elle se déroule dans un récit qui vise surtout à la précision et à la rapidité. La sobriété en paraîtra même parfois excessive à des lecteurs encore peu familiarisés avec le passé de la Compagnie; et certaines situations n'auraient rien perdu à être entourées d'un supplément de lumière qui en eût mieux dégagé les antécédents ou les alentours. Plus d'un lecteur, sans doute, sera dérouté par ce brusque début du premier volume : « Qu'on se rappelle l'état d'esprit du contemplatif de Manrèse quand, en 1528, il toucha le sol de la France, qu'on se rappelle en même temps le prestige de cette capitale où la splendeur d'une époque finissante luttait encore d'éclat avec l'aurore des temps nouveaux ». Combien de lecteurs, avant de se rappeler tout cela, auront à l'apprendre et étaient en droit d'attendre qu'on le leur indiquât ici au moins brièvement !

Heureusement qu'en dépit de cette concision psasagère, l'ouvrage promet d'élargir ses proportions en rapport avec l'importance de l'œuvre accomplie par la Compagnie de Jésus. Ce sera tout bénéfice et pour cet Ordre, qui n'a qu'à gagner à voir mettre en tout son jour l'ensemble et le détail de ses œuvres, et pour le lecteur à qui l'histoire d'une société dont l'influence sur la politique, l'enseignement, le progrès des sciences et le mouvement des idées fut considérable, apportera à notre histoire nationale des quatre derniers siècles une contribution de haut prix.

Antoine DEGERT.

(1) Que je signale ici quelques légères erreurs de mots qui devront disparaître de la seconde édition : p. XXIV, Rodoconachi *pour* Rodocanachi; p. XXV, Waissette *pour* Vaissete; Privas *pour* Privat; p. 250, Montluc

pour Monluc; p. 261, ce nest pas Marie de Médicis, mais Catherine de Médicis qui entendit Lainez; p. 270, il est inexact de dire que Marguerite de Navarre « pourvut Gérard Roussel de l'évêché d'Oloron ». Les princes souverains de Béarn n'y nommaient point aux évêchés; p. 271, rien ne prouve que Louis d'Albret ait « fini par se marier ». On pouvait se renseigner sur son compte à meilleure source que dans l'ouvrage de M. de Meaux, écrit de seconde main; p. 284, Siverdun *pour* Saverdun. — T. II, p. 31, encore Montluc *pour* Monluc; p. 219, Palmat-Cayet *pour* Palma-Cayet; p. 295, Arnaud d'Ossat a bien reçu des leçons au collège d'Auch, mais « il n'y fit point entendre » les siennes; Dufaur de Pibrac était abbé de la Case-Dieu (diocèse d'Auch), et non de la Chaise-Dieu (diocèse de Clermont).

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

Le problème de la science humaine du Christ

Positions classiques et nouvelles tendances

II

Si l'on ramène à son contenu réel la série des thèses juxtaposées par la théologie commune, on constate aisément que la psychologie scolastique du Sauveur, si morcelée en apparence, se concentre en réalité autour des trois questions suivantes : origine, étendue, moment de sa vie intellectuelle. Mais les solutions adoptées sur les sources et l'objet de la science du Christ, comme aussi sur la date de son apparition et les modalités de son développement, sont toutes commandées — et nul ne s'en étonnera de ceux qui savent quelle puissance de logique distingue le génie de l'école — par une même conception fondamentale, préalablement admise à titre de prémisse. Il s'agit par conséquent de savoir quelle est la valeur du principe et la justesse des applications.

L'idée-mère de la synthèse scolastique, comme on l'a vu tout à l'heure, est celle-ci : En vertu de l'union hypostatique, Notre Seigneur Jésus-Christ a dû recevoir tous les privilèges qui n'étaient pas contraires aux fins de l'Incarnation. Explicite le plus souvent, ou du moins implicite, cet axiome guide partout la pensée des théologiens. C'est pourquoi ils attribuent d'emblée au Christ toutes les sources de science possible, et à chacune d'elles toute la perfection dont elle est susceptible.

Il est facile d'apercevoir quelles ressources un principe aussi fécond peut offrir à la dialectique et à la piété. Mais est-il aussi « indiscutable » qu'on se plaît à le dire ? En fait, il est accepté sans discussion, comme il est généralement posé sans preuves. Cependant le dogme n'est pas ici en cause : il s'agit d'une proposition théologique, dont la valeur dépend des raisons qui l'établissent, de l'appui qu'elle trouve dans les faits connus. A cet égard, un examen impartial y découvre bien des lacunes et des faiblesses, sur lesquelles un théologien ne saurait fermer les yeux.

Et d'abord cet aphorisme régulateur est manifestement un pur *a priori*. On s'appuie sur l'idée d'union hypostatique pour déduire rationnellement ce qui était « *requis* » par elle et affirmer en conséquence ce qui « *devait être* » : les formules de ce genre abondent sous la plume de nos théologiens. La méthode a ses charmes ; mais outre qu'elle n'est peut-être pas sans inconvénients même dans le domaine spéculatif, comment ne serait-elle pas fragile en présence du réel ? Si la science théologique a pu être comparée à une « photographie spirituelle » (1), n'est-ce pas dire qu'elle doit s'assujettir à son objet ? Il ne s'agit pas ici de raisonner sur l'Incarnation *in abstracto*, mais bien de la prendre telle qu'elle fut ; ce serait faire œuvre vaine que de décrire à grands frais un Christ idéal, si l'on négligeait le Christ vivant de l'Évangile. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette psychologie déductive n'offre pas en elle-même toutes les garanties désirables quand il s'agit d'atteindre dans sa réalité concrète l'âme de Jésus.

Du moins faudrait-il que la base en fût bien assurée. Le principe invoqué n'est sans doute pas une évidence : comment se fait-il qu'on se dispense de l'établir ? Nos théologiens en usent cependant avec une entière confiance. « *Christus a principio habuit omnem perfectionem unioni debitam, cujus carentia redemptioni necessaria non erat* », écrit Suarez (2). Il semble

(1) J.-A. Chollet, *La psychologie du Christ*, 2e édition, Paris, 1903, t. I, p. XVII.

(2) Suarez, *De Inc.*, Disp. XIX, sect. II, n. 4. — Édition Vivès, t. XVII, p. 602.

donc qu'une perfection quelconque doive être présumée appartenir au Christ de plein droit, jusqu'à ce que la raison en ait positivement justifié l'absence. Ne pourrait-on pas aussi légitimement formuler une présomption inverse ? En tout cas, c'est à celui qui affirme qu'incombe en bonne méthode l'obligation de la preuve.

Ce n'est pas assurément que tout soit postulat gratuit ou affirmation arbitraire dans la position classique : elle s'appuie sur le concept d'union hypostatique et sur ce qui semble devoir en être la suite normale pour l'humanité qui en bénéficie. Mais il importe de ne pas oublier que toutes les conséquences ou modalités de l'Incarnation ne sont pas également connues ni également certaines. Tout au plus peut-il, en pareille matière, être question de convenances, et encore faudrait-il qu'elles ne fussent pas contrebalancées par des convenances contraires.

Quelle que soit, au demeurant, sa valeur théologique de vérité, c'est surtout par son utilité que le principe de l'École nous intéresse présentement, c'est-à-dire par son aptitude pratique à constituer une psychologie du Christ. A ce point de vue, ne semble-t-il pas beaucoup trop général pour rendre des services effectifs ? Pour ne rien dire du vieil adage : *Dolus latet in generalibus*, la portée d'une majeure aussi lointaine ne peut qu'être réduite par la multitude des moyens termes qui s'interposent entre elle et la conclusion.

En admettant que nous devions attribuer au Christ ce qu'il y a de plus parfait, il restera toujours à définir la perfection intellectuelle et ses éléments : toutes questions assez complexes pour qu'on puisse prévoir à ce sujet, sans trop mésestimer la raison, quelques divergences et beaucoup de relatif. Communément on ajoute qu'il faut faire entrer en ligne de compte les fins de l'Incarnation. Restriction des plus heureuses, mais qui est loin de suffire à tout : qui peut se flatter de savoir exactement ce qui est conforme au plan divin? Les meilleurs d'entre les Juifs ne pouvaient se résoudre à y faire entrer la souffrance et Pierre lui-même s'attira du Maître cette réplique : « *Non sapis quae Dei sunt, sed ea quae hominum* » [Mc, VIII, 33].

Ce qui est au moins un avertissement de ne point donner pour convenances divines des préférences personnelles ou, pis encore, des préjugés tout humains. « *Quid Deum deceat*, dit fort bien Suarez, *non ex humano sensu, sed ex divina sapientia et bonitate judicandum est* (1). » Devant un problème qui renferme de telles données, l'esprit scientifique s'accorde avec le sens religieux pour imposer au théologien le devoir d'une certaine réserve.

L'histoire prouve, au demeurant, qu'il est dangereux de s'abandonner sans contrepoids au jeu séduisant de la déduction. C'est au nom d'un optimisme tout semblable que l'école d'Alexandrie — et quelques autres Pères à sa suite — compromettait la sensibilité humaine du Christ; que plusieurs théologiens se persuadent encore de nos jours que l'on peut démontrer la parfaite beauté physique du Sauveur.

Et pour rester dans l'ordre intellectuel (2), les docteurs du haut Moyen-Age ne refusaient-ils pas à l'âme de Jésus, sous prétexte de perfection, toute science créée, cependant qu'ils lui concédaient l'omniscience absolue et la compréhension même de Dieu? Au début du XIVe siècle, Arnaud de Villeneuve s'appuyait sur le dogme de l'union hypostatique pour établir la parfaite égalité entre l'humanité du Christ et Dieu en toutes sortes de biens, y compris la science. L'Église a dû condamner la proposition suivante de l'étrange mystique catalan : « *Quod natura humana a Deo assumpta est aequalis Deo in omnibus bonis suis... Quantum cito anima christi fuit unita divinitati, statim ipsa anima scivit omnia quae Deus scit; quia alias non fuisset cum eo una persona, praecipue quia scire est circumstantia pertinens ad suppositum individuale et non ad naturam* (3). »

Saint Thomas lui-même, dans sa jeunesse, reculait encore

(1) SUAREZ, *De Inc.* Disp. XXXII, sect. I, n. 4; t. XVIII, p. 173.

(2) Voir là-dessus PETAU, *De Inc.* l. XI, ch. III et IV.

(3) Texte dans H. KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. MABIRE, Paris, 1848, t. II, p. 69, note 2. Cf. VERNET, art. *Arnaud de Villeneuve*, dans le *Dictionnaire de théologie*, fasc. VII, col. 1976-1977.

devant l'idée d'une science acquise (1), et cette opinion par lui abandonnée obtint plus tard le suffrage d'un auteur aussi grave que Suarez. Dans l'ensemble, la théologie a su réagir contre ces exagérations et conserver le principe tout en s'accommodant d'applications moins grandioses. Mais les faits sont une leçon et l'on n'a plus le droit d'exclure *a priori* la possibilité d'une nouvelle mise au point.

Cependant, ici comme ailleurs, ce n'est pas tant la méthode qui importe que l'usage qui en est fait. En présence de la systématisation scolastique, on ne peut s'empêcher d'éprouver la valeur de son point de départ : mais à s'y tenir trop exclusivement, ou encourrait le reproche d'obéir à un système non moins tendancieux. L'impression de ce premier coup d'œil sur les bases de l'édifice doit être complétée par l'examen impartial de ses diverses parties.

D'après la doctrine reçue, la perfection intellectuelle du Christ, avant de s'affirmer par l'étendue de son objet, apparaît dans la richesse et la hauteur de ses sources. Tous les foyers de lumière qui peuvent éclairer une créature illuminaient à la fois cette âme, qui jouissait de la vision béatifique et de la science infuse, sans être pour cela privée de la science acquise. Mais, dès là qu'on affirme ces trois sciences, ou endosse la charge d'en justifier la distinction et d'en expliquer le rapprochement. A résoudre ce double problème d'analyse et de synthèse les théologiens se sont appliqués avec plus ou moins de bonheur.

Sur la réalité de la science béatifique dans l'âme du Christ il n'y a pas d'hésitation. Néanmoins la preuve positive, d'un commun avis, est reconnue mince. Suarez écrit de l'argument scripturaire : « *Licet per se singula* [testimonia] *non cogant, tamen simul sumpta, et adjunctis Patrum testimoniis, magnam fidem faciunt* (2). » Mais, au jugement de Petau, l'argument patristique n'est pas plus formel : « ... *Ta-*

(1) On sait qu'il en fait lui-même l'aveu formel en se rétractant, qu. 9, art. 4 et qu. 12, art. 2.

(2) Suarez, *De Inc.*, Disp. XXV, sect. I, n. 2; t. XVII, p. 670.

metsi nec Scripturae disertis hoc verbis expressisque testificentur, et paucissimi ex antiquis Patribus illud aperte prodiderint... Nam, quod ad Sanctorum Patrum auctoritatem attinet, perpauca sunt expressa... testimonia. Et quae proferri solent a quibusdan, uno forsitan excepto, liquido rem minime demonstrant (1). »

La raison théologique sera-t-elle plus efficace ? Saint Thomas fonde la vision béatifique du Christ sur sa qualité de médiateur : ne devait-il pas jouir lui-même au préalable du privilège qu'il venait apporter aux hommes ? Mais les scolastiques, tant anciens que modernes, reconnaissent que cet argument ne dépasse pas les limites de la convenance (2). Est-ce pour ce motif que les auteurs cherchent aujourd'hui de nouvelles raisons ? Quelques-uns invoquent volontiers les exigences de l'union. « En effet, assure-t-on, l'intuition est liée avec le fait de l'union hypostatique comme l'effet est lié avec la cause, comme le rayon est lié au soleil et la chaleur de cet astre à sa lumière (3). » D'accord ; mais est-il établi que la cause doive produire nécessairement cet effet ? Ailleurs on fait appel à la conscience que Jésus avait de sa divinité (4) ; mais est-il sûr que cette conscience ne puisse être dûment obtenue par d'autres moyens ? La diversité même de ces raisons semble prouver qu'elles ne concluent pas rigoureusement.

Il reste donc que le principal argument en faveur de la vision béatifique soit l'accord unanime des théologiens, exprimé en termes éloquents par Petau. « *Quod quidem... una mihi res, credo et aliis, persuadere solet : admirabilis omnium in eo Christianorum, doctorum pariter imperitorumque, con-*

(1) Petau, ch. 4, n° 2 et 5, p. 623 et 624.

(2) Voir Jean de Saint-Thomas : « Probat s. doctor conclusionem suam *congruentissima ratione*, quia, cum agatur hic de scientia beata quoad an est et totum hoc pendeat a voluntate Dei, non est probanda conclusio ratione metaphysica, sed *congruentia* ». *Curs. theol.*, édit. Vivès, Paris, 1866, t. VIII, p. 245. Cf. Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, p. 178-179.

(3) J.-A. Chollet, *op. cit.*, t. II, p. 63. Cf. p. 58.

(4) Voir Hugon, *op. cit.*, p. 270.

sensio. Nam nemo hactenus bona fide Christianus, id est catholicus scriptor, exstitit, qui de Christo aliter existimaret (1). »

C'est pourquoi les auteurs, très affirmatifs sur la thèse, demeurent passablement réservés sur la note qui lui convient. Suarez signale une triple position dans la théologie de son temps. L'existence de la vision intuitive serait pour quelques-uns une vérité de foi, et il écarte ce sentiment comme excessif; pour d'autres, elle est seulement une opinion tellement certaine qu'il serait téméraire de s'en écarter, « *et haec censura*, dit-il, *est mitissima omnium quae fieri potest* ». Entre ces deux extrêmes il prend lui-même une position mitoyenne, concluant que l'opinion contraire serait erronée et proche de l'hérésie (2). Nos théologiens du XVIIIe siècle ont encore trouvé trop sévère cette sentence de conciliation et ils se rallient à la *mitissima censura* qui inflige aux négateurs la note de témérité (3). Suivant leur tempérament personnel ou leur degré d'information, les auteurs récents se partagent entre l'une ou l'autre attitude.

L'existence d'une science infuse comme distincte de la précédente est beaucoup plus mal garantie. On l'attribue communément au Christ pour cette raison qu'il ne devait pas être au-dessous des anges ou de notre premier père. Mais, dès là qu'il avait la vision béatifique, l'importance est bien amoindrie d'une perfection d'ordre inférieur et qui devait nécessairement porter sur les mêmes objets. Aussi l'école était-elle divisée sur ce point et ceux-là même qui, avec saint Thomas, se prononcent pour l'affirmative ne se font pas illusion sur la soli-

(1) PETAU, De Inc., lib. XI, c. IV, in 8; p. 625. Cf. *ibid.*, n. 2, p. 623.

(2) SUAREZ, *De Inc.*, Disp. XXV, sect. I, n. 6. t. XVII, p. 672. Cependant les *Salmanticenses* sont plus stricts : « Haec conclusio, prout jacet, et abstrahendo a temporis circumstantia vel determinatione, est *de fide.* » *De Inc.*, disp. XVII, dub. IV, n. 12, édition PALMÉ, t. XV, p. 46.

(3) « Durior videtur haec censura [Suarezii], nec satis firmo nixa fundamento. Satis sit ergo... notam falsitatis et temeritatis cum Turnelio et aliis pluribus inurere. » LEGRAND, *De Inc.*, Diss. IX, art. I; dans MIGNE, *Theol. cursus*, t. IX, col. 731.

dité de leur thèse. Jean de Saint-Thomas écrit : *Non facile assignatur a theologis necessitas ponendi hanc scientiam in Christo* (1). » Franzelin, après Suarez et De Lugo, reconnaît que le fait de nier cette nouvelle science ne mériterait aucune censure (2) ; des manuels contemporains concèdent volontiers qu'on la puisse mettre en doute sans témérité (3). Inutile d'insister, puisque la précarité de la science infuse est avouée par ses propres partisans.

Qui songerait aujourd'hui à dénier au Christ une science acquise ? « Il a semblé pourtant à de grands théologiens du moyen âge que l'acquisition de la connaissance par l'intermédiaire du monde sensible et avec le concours des sens accusait une imperfection peu compatible avec la dignité de cette humanité idéale. Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Durand et tant d'autres, saint Thomas lui-même dans sa jeunesse, enseignaient que le Christ avait reçu directement de Dieu la connaissance qui est acquise chez nous (4). » Le théologien thomiste à qui nous empruntons ce loyal aveu continue : « Cette théorie était trop arbitraire. » Elle était, au contraire, trop conforme à la logique du principe que la scolastique mettait à la base de sa christologie : le fait même de son extension en est une suffisante preuve. Néanmoins d'autres considérations prévalurent et l'école admit, à la suite de saint Thomas, que l'intégrité de la nature humaine entraînait dans le Christ la plénitude de la puissance intellectuelle, et que celle-ci n'existerait pas si elle ne comportait une élaboration normale de la connaissance.

(1) Jean de Saint-Thomas, *De Inc.*, Disp. XI, art. II, n. 1 ; p. 312.

(2) « Fatentur Suarez (et) de Lugo sententiam, quae, concessa cognitione omnium in Verbo, alteram per se infusam negant, fore quidem falsam et minus probabilem sed nulla graviori censura dignam. » *De Verbo inc.*, Rome, 1881, p. 424.

(3) « Neque dissentimus a cl. G. M. Jansen aliisque dicentibus temeritatis accusari non debere qui, admissa visione beatifica, de scientia infusa Christi dubitaret. » G. van Noort, *op. cit.*, p. 74. Même position dans Oswald, *op. cit.*, p. 244-245.

(4) Hugon, *op. cit.*, p. 280.

Suarez essaya bien, toujours pour grandir le Christ, de ramener une partie de l'ancien idéalisme en distinguant entre science acquise et science expérimentale, celle-ci procédant seule du travail pschologique, tandis que celle-là était infusée à l'âme de Jésus dès son origine (1). Cette distinction fut combattue dans la suite (2) et la théologie n'a plus cessé d'admettre en Jésus une science véritablement acquise, c'est-à dire obtenue comme la nôtre par le jeu de ses facultés.

Faut-il ajouter qu'aucune autre conception n'est compatible avec les faits de l'Évangile? La convergence est ici parfaite entre les réalités historiques et les principes rationnels. C'est pour la scolastique un réel mérite que d'avoir trouvé la formule de cet accord, en maintenant à côté des autres, malgré la pression de ses propres tendances et fût-ce au prix de quelque complication, l'intégrité de la science humaine dans le Christ.

Après avoir établi en détail la réalité de ces trois sciences, une nouvelle tâche s'impose au théologien : celle d'éclairer le fait de leur coëxistence. On renonce généralement à les différencier par la distinction de leurs objets; il reste donc à expliquer leur présence simultanée dans l'unité psychologique du même esprit.

La réponse commune des théologiens, pour ne rien dire de ceux qui esquivent la question, est appuyée sur une distinction toute formelle des points de vue. Un homme peut bien savoir une même chose à plusieurs titres et de diverses façons : il fait vraiment un acte d'intelligence, lorsqu'il apprend par l'expérience ce qu'il savait déjà par le témoignage ou le raisonnement. Ainsi en était-il pour le Christ. Dans son âme bienheureuse les clartés provenant de chaque science s'additionnaient sans se nuire : par la vision béatifique il voyait les choses en leur principe divin; il les percevait en elles-mêmes par la science infuse, en attendant les constatations concrètes que devait au jour le jour lui fournir l'expérience.

(1 Suarez, *De Inc.*, Disp. XXX, sect. II ; t. XVIII, p. 78-84.

(2) Voir De Lugo, Disp. XXI, sect. I, p. 654-659, et Salmant., Disp. XXII, dub. I, p. 296-308.

Mais si l'on songe que cette triple opération se passait perpétuellement dans la même intelligence, cette multiplicité ne semble-t-elle pas une superfétation ? Du moment que déjà toute lumière jaillissait de la première source, à quoi bon en ouvrir une seconde d'ordre non moins surnaturel. Une telle affirmation ne saurait répondre à aucune réalité psychologique. Tout au plus peut-elle servir à satisfaire les exigences abstraites d'un système, et encore ne doit-on pas oublier l'adage de l'école : *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* Voilà pourquoi la science infuse a souvent paru et paraît encore de plus en plus faire double emploi.

A tout le moins faut-il sauvegarder la science acquise, que les principes et les faits s'accordent à requérir. On la dit nécessaire comme suite et preuve de la parfaite humanité de Jésus ; mais il semble qu'elle remplisse très imparfaitement ce rôle, si elle n'est que l'enregistrement sous une nouvelle formalité de vérités déjà connues. La distinction des points de vue dans une même intelligence peut se concevoir en théorie, elle se vérifie même en certains cas, mais nous n'avons pas d'exemple de toute une vie psychologique établie sur cette base. D'un homme qui ne ferait, le cours entier de son existence, que retrouver du « déjà vu », outre ce que cette conception présente d'artificiel, pourrait-on dire qu'il exerce véritablement une activité intellectuelle? Elle serait, en tout cas, bien réduite. C'est pourtant la situation que la psychologie toute formaliste de l'école prête à l'intelligence du Christ. Est-il besoin de dire que la physionomie tout à la fois si locale et si personnelle de l'Évangile, la fraîcheur et la profondeur des impressions que Jésus y révèle trahissent une spontanéité qui est aux antipodes de cette sorte de perpétuel décalque postulé par le système? Cet inévitable et bienfaisant contrôle des faits achève de juger la théorie.

Pour obvier aux inconvénients confusément sentis de la théologie courante, M. Lepin emprunte à M. Olier les éléments d'une solution originale, qu'on pourrait dénommer, semble-t-il, le système de la cloison étanche. Ici les lumières surnaturelles dont le Sauveur était favorisé n'agissent que sur la partie supé-

rieure de son esprit, le reste demeurant ouvert au libre jeu et, jusqu'à un certain point, aux imperfections de l'expérience commune.

Cette explication est appuyée — et probablement inspirée — par la psychologie traditionnelle de la béatitude. L'expérience atteste, en effet, que le sentiment d'un parfait bonheur peut coëxister dans l'âme avec les pires épreuves ou les plus cruelles contradictions. Mais on ne remarque pas que ce qui rend possible cette dissociation c'est la complexité du monde psychologique compris, faute de mieux, sous le nom général de sensibilité. En un mot, notre appétit de bonheur a plusieurs directions et dans chacune il rencontre d'innombrables objets, d'aspect différent et de valeur très inégale, qui se proposent de le satisfaire. Au contraire, la vérité est une, et une également la puissance qui la perçoit. En matière de connaissance, la seule partie supérieure de l'âme c'est la raison ; sous le nom de parties inférieures, on ne peut désigner que l'imagination ou les sens. On ne voudrait certainement pas borner au simple donné sensible la science acquise du Sauveur. Mais, si son intelligence jouissait de connaissances surnaturelles au sens classique, elle en était nécessairement illuminée tout entière : il n'y a aucun moyen psychologique d'en restreindre le rayonnement, pas plus que d'accorder la lumière et les ténèbres dans le même œil. Pour s'ouvrir encore à la science acquise, un esprit ainsi éclairé n'a plus d'autre ressource que le dédoublement formel prévu par l'école.

Ainsi la voie nouvelle tracée par M. Lepin ne saurait aboutir (1), et la question reste entière que pose au psychologue la juxtaposition d'une triple science dans l'entendement unique

(1) L'auteur, au demeurant, ne propose son explication qu'à titre d'hypothèse. Encore se hâte-t-il d'ajouter, comme conscient de son déficit : « Il nous est difficile de comprendre comment a pu se faire dans l'esprit du Sauveur cette juxtaposition d'une science infuse, indépendante des organes et du temps, et d'une science expérimentale, acquise, gardant son rôle normal et son libre exercice dans la vie ordinaire. » *Op. cit.*, p. 418. Cette modestie est tout à l'éloge de l'auteur et facilite la tâche toujours ingrate du critique.

Parmi les rares auteurs où l'on relève une conception analogue, citons Dom A. VONIER, *The personality of Christ*, Londres, 1915, p.

du Christ. Les explications par lesquelles on s'efforce communément de la résoudre ne la suppriment pas tout à fait. Telle qu'elle est présentée, cette multiplicité de sciences où se complaisait l'esprit déductif du Moyen-Age semble bien être un des points délicats de la systématisation scolastique. Non seulement elle se développe suivant un plan théorique auquel les faits répondent imparfaitement ; mais elle offre des difficultés intrinsèques, dont le désir de glorifier le Christ n'est peut-être pas une suffisante compensation.

Outre la multiplication de ses sources, une nouvelle excellence vient encore s'ajouter à la science du Sauveur par l'étendue illimitée de son objet. Car le système exige que chacune de ces trois sciences ait atteint l'apogée de la perfection.

D'où l'on enseigne que la vision béatifique, en dehors de son objet premier, lui permettait d'apercevoir en Dieu toutes les créatures du passé, du présent, aussi bien que de l'avenir : ses connaissances égalaient de ce chef la science divine de vision (1). Rien n'oblige d'accorder à la science infuse une extension moindre ; car il ne faut pas limiter les dons de Dieu. Quant à la science acquise, qui par sa nature même devait être plus restreinte, elle s'étendait du moins à tout ce que les forces de l'esprit humain peuvent embrasser. De plus le Christ la tira tout entière de lui-même : sa perfection exigeait qu'il n'apprît rien des hommes. Et comme encore une fois ces diverses sources de lumière se totalisaient, il est clair que la plus légère ignorance était impossible dans une intelligence aussi splendidement éclairée.

103 : « The higher kind of knowledge only comes in as *a kind of reserve* when the organic brain of Christ... has done all it could do in virtue of its own superhuman excellency. » Voir aussi les *Méditations effectives et pratiques sur l'Évangile* par l'auteur de *La pratique progressive de la confession et de la direction*, t. II, Paris. (1913). p. 23 : « Celle-ci [la vision béatifique] régnait silencieuse dans les hauteurs, en illuminait, sans contact avec ces deux sciences inférieures qui poursuivaient leur doute sous la pâle clarté de la raison et de la foi... » cf. *ibid.*, p. 19.

(1) Aussi affirme-t-on volontiers que « l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ participe à l'*omniscience* divine ». SCHWALM, *op. cit.*, p. 214.

Est-il interdit de regarder quelles garanties présente ce chef-d'œuvre de pieuse dialectique? Pour commencer par le dernier point, un disciple de saint Thomas autorise formellement à faire des réserves sur cette extraordinaire perfection de la science acquise du Sauveur. « On peut discuter cette *omniscience* absolue des choses naturelles que le Docteur Angélique déclare acquise par Notre-Seigneur, et trouver également trop radicale l'inconvenance qu'il voit à ce que le Christ, Docteur universel, ait jamais rien reçu d'un autre homme... Nous ne sommes plus ici dans la structure fondamentale du système théologique de saint Thomas; nous sommes en présence d'ornementations bien d'accord sans doute avec le style de l'œuvre, mais qui peuvent se modifier ou se retrancher sans rien lui ôter d'essentiel (1). » Et nul doute que pour l'auteur le thomisme ne s'identifie avec la vérité.

A fortiori les théologiens moins attachés que le P. Schwalm à la synthèse thomiste garderont-ils leur indépendance à cet égard. Peu sans doute aujourd'hui voudraient apprécier la science acquise du Christ autrement que d'après les données évangéliques ou consentiraient à nier, sous prétexte de perfection, qu'il ait rien appris de sa famille ou de son milieu. Saint Thomas pousse le scrupule jusqu'à mettre le Seigneur à l'abri des surprises accidentelles qu'aurait pu lui procurer la conversation, et son explication est des plus curieuses : « *Audiendis doctrinae sermonibus* [Dominus] *non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiae talem scientiae gradum attigisse* (2). » D'où il suivrait que Jésus enfant se garde bien de prêter l'oreille aux paroles de sa pieuse mère ou aux entretiens de la synagogue, par crainte d'y recueillir un enseignement prématuré. C'est peut-être pousser un peu loin le système : heureusement les thomistes modernes nous mettent à l'aise par rapport à ces « ornementations » d'un autre âge.

Pour les accommoder à notre goût, quelques théologiens ouverts à l'histoire expliquent à ce propos que Jésus-Christ

(1) SCHWALM, *ibid.*, p. 208-209.

(2) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 12, art. 4, ad 3ᵘᵐ.

n'eut pas de maître au sens propre du terme, que son idéal religieux tranche sur celui de son temps et ne lui vient que de lui-même (1). L'observation est excellente; mais on ne saurait oublier qu'elle est une transposition et non un commentaire. Elle s'inspire peut-être de l'esprit de saint Thomas; mais beaucoup plus sûrement encore elle en tourne délicatement la lettre.

Du reste, les sacrifices qu'on se détermine à faire dans l'ordre de la science acquise n'entament d'aucune façon la splendeur des autres. Par les lumières surnaturelles dont la divinité inondait son âme, il reste entendu que le Sauveur connaissait absolument toutes choses. Ce nouvel article de la christologie commune est-il, plus que le précédent, capable de résister à la critique?

Il est bon de remarquer au préalable qu'il y a ici plus et mieux qu'une simple question d'opportunité. Car, en toute hypothèse, l'apologiste ou le biographe de Jésus ne font pas état de cette science illimitée; ils ne se croient pas tenus, quelle que soit d'ailleurs leur école, de majorer les réalités constatables de son histoire. « Quant à sa connaissance du passé ou des vérités naturelles, écrit le P. Lagrange, elle est aussi indifférente à l'exégète de l'Évangile que la science d'Adam au commentateur de la Genèse... Ce sont là des questions de convenance et de psychologie qui ne changent rien à l'explication de l'Évangile (2). » Le problème relève donc tout entier de la théologie spéculative et de ses méthodes : il n'en est que plus intéressant, parce que plus essentiel. Et il est hors de doute que, là où l'histoire ignore ou se réserve, la théologie peut légitimement affirmer; mais dans le cas présent, sans nier sa compétence, il sera bien permis de discuter ses raisons.

(1) Voir CHOLLET, *op. cit.*, t. I, p. 178-183 et, dans le même sens, l'anonyme des *Annales*, p. 356-357. Inutile d'ajouter que ces auteurs font aussitôt leur part aux agents extérieurs de la formation de Jésus; et tout autant M. Fillion, *Revue du clergé français*, n° du 15 avril 1914, p. 169-185. Les « réflexions personnelles » y viennent seulement en dernier lieu, p. 185-187.

(2) LAGRANGE, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, janvier 1904, p. 16-17.

La première et la principale semblerait devoir provenir de l'Écriture; mais il n'en est rien. « *Haec sententia*, observait déjà De Lugo, *non potest efficaciter ex Scriptura probari* (1). » Cet aveu s'applique à la *communior sententia*, qui attribue au Christ la connaissance de tous les évènements futurs : qu'aurait dit le grand théologien s'il s'agissait en outre de tous les faits présents et passés ?

D'ordinaire, en effet, la preuve scripturaire se réduit à deux textes : celui de saint Jean, où le Christ est dit « plein de grâce et de vérité » (JEAN, I, 14); celui de saint Paul, qui glorifie « tous les trésors de sagesse et de science cachés en lui » (*Col.* II, 3). Mais qui ne voit combien il y a loin de là à dire que Jésus a possédé tous les secrets de l'histoire, des mathématiques et de la chimie, ou seulement connu toutes les actions et pensées de chacun des hommes ? Il est clair que ces passages visent exclusivement la vérité religieuse et la science surnaturelle dont Jésus est l'infaillible détenteur; l'exégèse qui voudrait les étendre au savoir profane ne mérite pas l'honneur d'une discussion. Le don d'intelligence qui doit orner le Messie futur [*Is.*, XI, 2] n'a pas d'autre sens.

Chacun peut se convaincre sans peine que l'Évangile n'en dit pas davantage. On peut bien dire avec M. Lebreton : « Non seulement d'après saint Jean, mais même d'après les synoptiques, Jésus possède une science qui dépasse toute science humaine » (2), mais à condition de sous-entendre : dans l'ordre religieux. Désireux de trouver « un point d'appui positif pour les conclusions que fait valoir la théologie », M. Lepin écrit de son côté : « Le témoignage évangélique accuse chez le Sauveur une sorte de participation à l'omniscience de Dieu ». Et la formule, malgré la restriction qu'elle implique, dépasserait de beaucoup les textes, si l'auteur n'ajoutait aussitôt : « en ce sens que son intelligence humaine paraît susceptible de recevoir,

(1) DE LUGO, *De Inc.*, Disp. XIX, sect. I, n. 5, p. 613. Sur la question : « Utrum anima Christi videat in Verbo omnia quae Deus videt scientia visionis », Suarez observe pareillement : « *Ex Scriptura et Patribus nihil habemus ad hoc probandum.* » Disp. XXVI, sect. IV, p. 2; t. XVIII, p. 34.

(2) J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 233.

pour ainsi dire indéfiniment, communication de la science divine » (1).

Sur quoi un théologien observera que la question n'est pas des lumières que l'intelligence du Sauveur était « susceptible de recevoir », mais de celles qu'elle recevait en réalité ou que du moins il lui a plu de nous laisser entrevoir. Or on a beau collectionner tous les traits de surnaturelle clairvoyance ou de prédiction prophétique retenus par l'Évangile, et admettre par surcroît qu'ils dépassent l'intuition simplement humaine : on n'échappera pas à l'impression que ces cas sont rares et que leur portée est circonscrite à ce qui regarde immédiatement la personne ou l'œuvre de Jésus (2). Dans l'ensemble, si l'attitude et la carrière du Sauveur sont marquées par un caractère spécifique, c'est uniquement suivant l'expressive formule de la théologie anglaise, par leur *ordinariness*. C'est justement ce qui distingue nos textes inspirés de merveilleux superficiel où se complaît la pauvre imagination des apocryphes (3).

Les fidèles de la scolastique, qui croient devoir attribuer au Christ la connaissance de toutes choses, devraient bien expliquer avant tout pourquoi il n'en est pas resté la moindre trace dans l'Évangile. Jusque-là il y a lieu de craindre que leurs thèses, si pieuses soient-elles, ne paraissent à un esprit rigoureux procéder de cette méthode qu'un interlocuteur de saint Anselme définissait en termes pittoresques : *quasi super nubem pingere*.

Cette première observation nous dispense d'insister sur les textes et faits en apparence contraires, qui furent toujours l'épine de la théologie classique. Non seulement, en effet, Jésus-Christ ne paraît pas tout savoir, mais il déclare ignorer la date du jugement. Sans doute diverses interprétations sont

(1) M. Lepin, *op. cit.*, p. 377.

(2) « On remarquera, écrit M. de Grandmaison, que ce don [de prophétie] ne s'étale ni ne s'égare sur des objets étrangers à la mission de Jésus. » Art. *Jésus-Christ*, dans le *Dict. apol.*, fasc. XI, col. 1423.

(3) Les principaux textes relatifs à l'enfance de Jésus sont réunis par M. Fillion, *Revue du cl. fr.*, 1er Avril 1914, p. 18-22.

proposées pour concilier cette déclaration du Maître avec le postulat de sa science illimitée ; mais il faut bien reconnaître que le sens littéral reste favorable à l'hypothèse d'une véritable ignorance.

Plus encore qu'à ce texte isolé, les modernes se montrent sensibles aux particularités de l'enseignement eschatologique du Sauveur. L'exégèse catholique arrive bien à montrer que Jésus n'est point tombé dans l'illusion grossière qu'on lui impute sur la fin imminente du monde ; mais il faut pour cela de longues et délicates analyses, et les explications les plus satisfaisantes ne donnent pas le sentiment de cette lumière radieuse que le système classique affirmait si volontiers (1). En particulier, les théologiens ne se sont pas toujours montrés suffisamment attentifs à cette remarque de M. Loisy : « L'unité de la perspective prophétique, alléguée souvent pour expliquer le langage du Sauveur et des prophètes, est justement le fait psychologique dont il faut rendre compte. C'est ce fait même qui est la difficulté à résoudre (2) ». Et ce cas, pour être le plus saillant, est loin d'être le seul. A mesure qu'on replace l'Évangile sous le jour concret de l'histoire, on s'aperçoit que la pensée de Jésus est conditionnée par son milieu tout en le dépassant. Les défenseurs de la doctrine reçue auront à l'avenir l'obligation toujours plus impérieuse d'accorder avec ces réalités leur conception favorite d'un Christ tout irradié par le rayonnement de l'Absolu.

A défaut de l'Écriture, la thèse de l'omniscience peut-elle s'autoriser de la tradition ? En sa faveur on peut citer l'affirmation constante des théologiens depuis le Moyen Age et le témoignage de plusieurs Pères importants. Mais il faut aussi tenir compte des faits suivants, qui sont aujourd'hui mis en pleine lumière par la théologie positive. Une certaine indécision plane sur toute la théologie patristique des premiers siècles, faute d'une suffisante distinction pratique entre ce qui revient à la nature humaine et à la personne divine du Sauveur.

(1) Voir, par exemple, L. DE GRANDMAISON, *op. cit.*, col. 1427-1446.

(2) A. LOISY, *Revue biblique*, 1896, p. 343.

A partir de la controverse arienne, l'idée se fait jour que l'humanité du Christ fut laissée dans une réelle ignorance de certaines choses, en particulier quant au mystère de la fin des temps. Cette doctrine s'accrédite surtout dans l'école d'Antioche, et saint Cyrille d'Alexandrie la professait lui-même couramment avant l'explosion de la controverse. Dans la suite, la condamnation de l'hérésie nestorienne d'abord, puis de la secte des Agnoètes, lui fit perdre du terrain sans lui enlever tous ses partisans. Quoi qu'il en soit de quelques détails, l'accord est fait parmi les auteurs compétents sur les grandes lignes de cette histoire (1).

Cela étant, il est difficile de parler de tradition au sens théologique du mot. En tout cas, la connaissance de ces vicissitudes de la pensée patristique a été un appoint considérable pour les théologiens que d'autres motifs avaient déjà détachés des thèses classiques.

Mal garantie au point de vue de l'autorité, la thèse de l'omniscience n'est pas invulnérable sur le terrain de la raison. Tout d'abord elle complique singulièrement la théorie de la triple science. Car, si déjà il est assez difficile d'admettre la présence simultanée dans un même esprit et sur les mêmes objets de trois sources distinctes de connaissance, à plus forte raison lorsque l'une ou même deux d'entre elles atteignent ni plus ni moins toutes choses. Avec une telle affluence de lumières surnaturelles qui ne laissent rien dans l'ombre, où peut encore être la place de la science acquise, avec son étendue restreinte et ses inévitables inperfections? N'est-ce pas affirmer que, non seulement deux aspects, mais deux niveaux différents de vérité existent à la fois dans une seule et même intelligence?

L'attitude pratique du Sauveur n'est pas moins difficile à comprendre. Dans l'Évangile, nous le voyons qui écoute et s'informe, qui exprime à haute voix sa satisfaction ou sa surprise

(1) Voir J. LEBRETON, *op. cit.*, note C, p. 449-463. Cf. Elzear SCHULTE, *Die Entwickelung der Lehre von menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, Schöningh, 1914. Les conclusions de cette monographie confirment dans l'ensemble et complètent la note de M. Lebreton.

devant les réponses qu'il reçoit. Tout cela n'est pourtant qu'apparence et fiction dans le système classique, puisque Jésus sait déjà parfaitement tout ce qu'on peut lui dire. Et quand lui-même en toute simplicité proclame son ignorance, la théorie n'est-elle pas bien étrange qui exige qu'on le démente aussitôt ou qu'on inflige à des paroles si claires l'artifice de quelque sous-entendu? Le moins qu'on puisse dire, c'est que la psychologie et la piété s'accommodent mal d'une telle restriction mentale. Ce fait n'est-il pas de nature à infirmer les titres de la logique abstraite qui la réclame?

Ne pourrait-on se demander aussi : à quoi bon une telle immensité de savoir, si le Christ ne devait pratiquement en faire aucun usage? « On n'allume pas une lumière pour la mettre sous le boisseau. » Cependant les théologiens qui concèdent à notre Sauveur des connaissances aussi prodigieusement étendues doivent bien avouer que, s'il en a joui pour lui-même, il n'en a rien laissé paraître au dehors, moins encore rien révélé à ses frères. Sans professer un pragmatisme excessif, il est permis d'estimer que cette profusion de dons inutilisés ne s'accorde pas suffisamment avec ce que nous savons de la divine sagesse. Le trésor enfoui et la perle cachée sont bien dans la tradition de l'Évangile, mais à condition qu'un homme les trouve et s'en enrichisse. Sinon, on ne voit pas où serait leur but et leur raison d'être.

A tout le moins faudrait-il que les raisons fussent décisives pour lesquelles on affirme cette science illimitée. Certains auteurs recourent volontiers à un argument négatif et ils raisonnent sur les exigences de l'union hypostatique pour montrer qu'elle est inconciliable avec la moindre obscurité. Mais le difficile est d'établir la conséquence sans passer *de genere ad genus*.

Voici, par exemple, l'enthymème de saint Grégoire dans sa célèbre épître contre les Agnoètes (1) : « *Qui ipsam Dei sapientiam fatetur incarnatam, qua mente valet dicere esse aliquid quod*

(1) S. Greg. Magn., *Epist.* X, 39. — *P. L.*, t. LXXVII ; col. 1098.

Dei sapientia ignoret ? » On pourrait faire le même raisonnement pour la faiblesse ou la souffrance, et il tomberait exactement à faux. Car l'unité de personne ne doit pas faire perdre de vue la dualité des natures, et ce qui ne convient pas à Dieu selon la divinité peut bien lui convenir selon l'humanité. Dès lors il y a équivoque à parler de la toute-sagesse divine, quand il s'agit de la science du Fils de Dieu incarné.

Un semblable paralogisme se retrouve sous des plumes plus modernes. « On conçoit, assure M. Fillion, le Fils de Dieu fait homme se soumettant aux faiblesses corporelles et au développement physique de son humanité ; on ne le conçoit pas dépouillé de sa science divine (1). » Et l'on voit combien la remarque est topique pour éclairer la question de la science humaine du Sauveur. Car, bien entendu, l'argument est destiné à combattre par l'absurde l'hypothèse d'un progrès dans l'âme du Christ.

Au lieu de recourir à l'argument négatif, trop général sans doute pour n'être pas fragile, la plupart des théologiens, à la suite de saint Thomas, cherchent dans la mission même de Jésus des suggestions positives en vue d'une science sans limites. Le Verbe incarné est, dit-on, le centre du monde et le chef de tout le genre humain. Mais ce rôle tout spirituel et objectif du Christ dans le plan divin donne-t-il le droit de rien conclure sur l'état subjectif et conscient de sa vie intellectuelle? On ajoute qu'étant constitué le juge des vivants et des morts, il ne doit rien ignorer de leurs actions. Sur quoi il est facile d'observer que cette raison, outre qu'elle est restreinte à ce qui regarde l'histoire humaine, ne saurait valoir tout au plus que pour la vie glorieuse du Sauveur. Aussi bien ces diverses considérations seraient-elles insuffisantes pour établir une conviction ferme chez un théologien qui ne se serait pas persuadé *a priori* qu'il vaut mieux savoir qu'ignorer, savoir beaucoup que savoir peu, et que Dieu ne devait refuser à son Christ aucune perfection.

En vertu du même principe, non seulement notre Sauveur a joui de l'omniscience, mais il ne pouvait pas en être privé

(1) Fillion, *Revue du cl. fr.*, 15 Avril 1914, p. 168.

un seul instant — et ceci lui confère par rapport aux autres hommes une nouvelle source d'excellence. Ceux-ci, en effet, n'apprennent que peu à peu : l'âme la mieux douée débute par l'ignorance la plus complète et découvre ses puissances dans la suite par un développement progressif. Si cette perfectibilité peut sembler tout d'abord une marque de transcendance dont l'apologétique tire à bon droit parti, elle n'en constitue pas moins, au regard du philosophe, une véritable infériorité, parce qu'elle suppose comme condition préalable un état d'imperfection.

Voilà pourquoi l'intelligence du Christ ne devait pas être soumise à la loi du devenir. La science acquise seule reçut en lui un réel développement ; telle est la position dernière de saint Thomas et la théologie classique s'y est tenue malgré la réaction tentée par Suarez. Quant à la vision béatifique et à la science infuse, elles furent parfaitement épanouies dans l'âme du Sauveur dès le premier instant de sa conception. Le progrès dont parle saint Luc doit donc s'entendre de la manifestation extérieure d'une science toujours parfaite en elle-même. On se demande seulement si cette science fut actuelle ou simplement habituelle : l'école thomiste est pour la première hypothèse, l'école scotiste pour la seconde. Cette controverse toute spéculative n'a d'ailleurs pas grande importance, puisque tous s'accordent à dire que l'intelligence du Christ n'a pas connu et ne pouvait connaître d'accroissement essentiel (1).

Une affirmation aussi considérable devrait, semble-t-il, être entourée de preuves en proportion ; mais on constate rapidement qu'il n'en est rien. La méthode déductive qui inspire la théologie classique place d'emblée le Christ dans une sphère tellement idéale que les privilèges les plus exorbitants deviennent pour ainsi dire chose toute naturelle et que la moindre raison suffit pour les justifier, quand on ne se dispense pas

(1) « Le progrès, possible et certain chez le Sauveur, y avait un champ d'accès *beaucoup plus restreint* [que chez le reste des hommes]. » CHOLLET, *op. cit.*, I, p. 36. M. Fillion, en termes tout semblables, parle également de « *la croissance très restreinte* de son intelligence et de son âme », *loc. cit.*, p. 169.

d'en fournir aucune. Cette abdication du contrôle rationnel se vérifie tout particulièrement dans la question présente, à commencer par les plus grands théologiens.

Que l'on prenne, par exemple, la dissertation spéciale de Melchior Cano (1), destinée précisément par l'auteur à donner un spécimen de discussion en matière théologique. On constate que la question y est posée dès le début en termes d'une parfaite clarté : « *An Christi anima statim ab initio creationis suae Deum clare viderit* ? » Puis aux arguments des adversaires il oppose la thèse catholique : « *Omnes autem theologi definiunt Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse.* » L'analyse logique fait apparaître dans cette proposition deux éléments distincts : le fait de la vision béatifique marqué par la phrase principale, le moment exprimé par le complément circonstanciel. Sur quoi l'on comprendrait que l'auteur, s'il y attache une égale importance, traitât de l'un et de l'autre successivement, ou bien, si le fait lui paraît suffisamment acquis, qu'il fît porter tout le poids de son argumentation sur la circonstance, apparemment très aggravante, de sa première origine. Mais ce second point est, au contraire, entièrement négligé : tous les arguments vont à établir la réalité de la vision béatifique, ce qui n'empêche pas l'auteur de maintenir comme une chose démontrée que le Christ en a joui dès le commencement de son existence. Sans rien préjuger du fond, il est à tout le moins certain que la conclusion s'éloigne beaucoup des prémisses. Quand les maîtres ont de tels oublis, qui ne serait indulgent aux défaillances de nos manuels ?

Ceux qui abordent la preuve n'arrivent pas à la rendre péremptoire. On ne conteste pas, en général, l'insuffisance de l'Écriture et Petau reconnaît loyalement le silence complet de la tradition. Reste donc le raisonnement théologique, instrument toujours facile à manier, mais d'une médiocre précision. Toutes les raisons invoquées se ramènent aux prétendues exigences de l'union hypostatique. Mais est-il sûr que celle-ci

(1) M. Cano, *De locis theologicis*, XII, 12, dans Migne, *Theol. cursus compl.*, t. I, col. 867-889.

appelle nécessairement la vision intuitive ? La conséquence, au dire des meilleurs théologiens, ne dépasse pas les limites de la probabilité : ce qui laisse entendre que l'hypothèse inverse n'est pas dénuée de valeur. Il faut cependant faire un pas de plus pour conclure que la vision béatifique s'imposait tellement que le Christ a dû la posséder dès l'instant même de sa conception ; et cette nouvelle construction dialectique ne laisserait pas d'être bien hardie, alors même que la base en serait moins faible.

En effet, Suarez a beau dire : « *Non est major ratio de uno tempore vitae mortalis quam de alio* » (1) et le P. Schwalm répéter à sa suite : « Ces raisons de convenance prouvent-elles que le Christ ait dû avoir la vision de Dieu durant sa vie terrestre ? Elles prouvent plutôt qu'il dut l'avoir en tant que Fils de Dieu et Sauveur, abstraction faite de toute considération de temps » (2). Tout le monde ne goûtera sans doute pas également cette « abstraction » opportune, qui aboutit à éluder le principal du problème (3). La question n'est-elle pas d'établir la raison d'être, mieux encore la possibilité, d'une vie intellectuelle antérieure au développement de l'organisme ?

Ici encore on peut se demander à quoi servirait un tel savoir nécessairement inutilisable ; mais surtout grande apparaît la difficulté de le concilier avec ce que nous savons des conditions normales où s'exerce l'intelligence humaine. Sans doute les théologiens expliquent bien que la science béatifique et la science infuse, étant d'ordre absolument immatériel, sont par elles-mêmes indépendantes des organes. Mais il faudrait démontrer en plus que l'esprit humain peut en jouir pratiquement sans et avant le concours de son *substratum* corporel. Outre que cette conception platonicienne serait assez imprévue

(1) Suarez, *De Inc.*, Disp. XXV, sect. I, n. 3 ; t. XVII, p. 671.

(2) Schwalm, *op. cit.*, p. 182. Cf. Chr. Pesch, *Prael. dogm.*, t. IV, p. 145 : « Rationes quibus generatim probatur visio beatifica Christi non minus valent pro prima infantia quam pro posteriore tempore. »

(3) « Difficultas hujus quaestionis posita est in tempore quo Christus Dominus coepit habere hanc scientiam. » Suarez, ibid., n. 1, p. 670.

chez des disciples d'Aristote, elle ne dispense pas d'admettre un véritable et perpétuel miracle. La thèse ne devrait-elle pas être bien solidement garantie, qui a pour résultat d'imposer au philosophe et au théologien une aussi lourde charge ?

A son tour la psychologie du Christ n'est pas moins grevée. Tous les historiens de Jésus ont senti combien il est difficile d'allier le progrès de la science acquise avec la parfaite immutabilité des autres. « Comment se peut-il faire, demande Louis Veuillot, que le Verbe éternel, principe de toute grâce et de toute sagesse, croisse en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes (1) ? » A une question aussi gauchement posée le plus novice des théologiens aurait tôt fait de répondre. Mais il en va autrement quant on la place sur son véritable terrain.

« Qu'entendre par ce développement intérieur de Jésus ?... Jésus, puisqu'il a été enfant, a-t-il été soumis aux lents progrès de l'âge? Et si nous l'admettons, comment accorder la science parfaite que posséda l'Homme-Dieu, en vertu de l'union hypostatique, avec un accroissement intellectuel, si faible qu'on le suppose? » M. Fouard ne trouve de réponse que dans le mystère. « Il y a là, nous l'avouons, une impénétrable difficulté, et mieux vaut abaisser notre esprit que de nous entêter à la résoudre... Mais il n'en peut être autrement sans que l'Incarnation cesse d'être ce que Dieu a voulu qu'elle fût, un mystère qui surpasse notre raison sans la contredire (2). » « Est-il surprenant, écrit de son côté M. Lepin, de trouver le mystère dans l'Humanité unique de Jésus (3) ? » A quoi l'on peut répliquer avec le grand théologien de Lugo : « Je hais cette manière de traiter les questions philosophiques et théologiques, qui, à chaque difficulté soulevée dans l'école, répond en invoquant le mystère (4). » C'est oublier en effet, que la foi seule a qualité

(1) L. VEUILLOT, *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2e édition, Paris, 1864, p. 106.

(2) C. FOUARD, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1880, t. I, p. 103-104.

(3) M. LEPIN, *op. cit.*, p. 418.

(4) DE LUGO, *De fide*, Disp. I, sect. IV, n. 38; t. I, p. 15.

pour nous imposer l'inconnaissable et valeur pour le garantir. Dans l'espèce, il est fort à craindre que cet appel au mystère ne paraisse un aveu d'impuissance.

Il est d'ailleurs admis que cet état privilégié du Sauveur n'est ni affirmé ni seulement indiqué par l'Écriture. Le seul passage de l'Évangile qui ait trait à la question suggère plutôt un développement de ses facultés dans les conditions ordinaires. On peut mesurer par là jusqu'où il faut pousser la confiance en la dialectique pour maintenir un système si faiblement garanti et qui accule la raison à de telles impasses.

Est-ce par un sentiment confus de ces difficultés ou pour tout autre motif? Toujours est-il que les théologiens se montrent passablement hésitants sur le degré de certitude qu'il convient d'attribuer à cette partie de leur thèse. Beaucoup, à la suite de Suarez et de Petau, l'englobent tout simplement dans la question générale de la vision béatifique et même les plus rigoureux n'osent y voir une connexion nécessaire avec la foi: nous avons relevé plus haut la gradation descendante de leurs censures. Inspirés par un souci de plus grande précision, d'autres distinguent entre le fait et le moment: l'enseignement classique sur ce dernier point n'est plus qu'une sorte de corollaire et plusieurs manuels, sans parler de ceux qui le passent entièrement sous silence, le rapportent sans aucune note du tout (1). Un récent vulgarisateur de la christologie thomiste va jusqu'à dire tout naturellement que la vision béatifique a coïncidé, dans l'âme du Christ, avec l'éclosion de sa conscience personnelle (*from the very first moment of its own self-consciousness*) (2). Dans ces conditions, est-il surprenant que des auteurs moins épris de la doctrine scolastique revendiquent sur ce point une certaine part de liberté ?

(1) Voir Chr. PESCH, *op. cit.*, p. 145. Dans le *Compendium* du même auteur, ce chétif corollaire a même disparu tout-à-fait et l'enseignement de l'école n'est plus représenté que par l'adverbe *semper* semé çà et là au cours de la thèse, t. III, p. 41-48. Cf. VAN CROMBRUGGHE, *op. cit.*, p. 127-130 et G. VAN NOORT, *op. cit.*, p. 73-76.

(2) Dom A. VONIER, *op. cit.*, p. 134. Cf. p. 186, où est reproduite la lettre de Saint-Thomas.

Ainsi donc la psychologie classique du Christ, tant dans son principe que dans ses applications essentielles, semble offrir plusieurs points vulnérables à qui l'envisage sans parti pris. Ce n'est pas que les réponses aient manqué du côté de ses défenseurs anciens ou modernes. Néanmoins des difficutés subsistent, dont il ne faut diminuer ni le nombre ni le poids. Elles expliquent en tout cas suffisamment au regard de l'histoire — et peut-être de la raison — qu'il y a autre chose qu'un funeste esprit de nouveauté dans l'effort de ces théologiens qui ont cru pouvoir, en présence d'un système où la foi n'est pas en jeu, conserver leur indépendance pour en chercher un plus satisfaisant.

Jean RIVIÈRE.

(*à suivre*)

LES ORIGINES DU JANSÉNISME

dans le diocèse de Toulouse

(Notes et Documents)

L'Épiscopat de Charles de Montchal
(1628-1631)

II

Pour rechercher les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse il était naturel de dégager d'abord les idées personnelles de l'archevêque; mais en étudiant le problème sous ce premier aspect, nous n'aboutissions forcément qu'à une solution partielle. Montchal en effet a bien pu en son particulier, au milieu de ses livres, s'intéresser aux théories d'Arnauld, de Jansénius et de Saint-Cyran, sans que ces nouveautés aient par là même pénétré dans la masse du clergé et des fidèles. Ce qu'il s'agit maintenant de savoir, c'est si l'archevêque de Toulouse a réellement *janséniſé* son diocèse. Sans nous flatter de faire une lumière égale sur tous les points, nous aborderons la question par différents côtés en tâchant de l'embrasser aussi complètement que possible. Notre enquête commencera par l'Université : nous y ferons connaissance avec le fameux P. Réginald dont le cours de théologie était une bataille en règle contre le molinisme du P. Annat. De là nous passerons par le séminaire de Caraman pour voir rapidement dans quel esprit s'y enseignaient les *cas de conscience*. Nous aurons ensuite à feuilleter les ordonnances de Montchal et son curieux catéchisme en dialecte languedocien. Enfin nous rechercherons si parmi les prédications dont l'écho est parvenu jusqu'à nous, quelques unes ne réussirent pas à constituer à Toulouse un groupe de partisans de la morale sévère, en réaction contre les excès de la casuistique. Des renseignements ainsi recueillis et contrôlés les uns par les autres, jaillira peut-être une conclusion d'ensemble assez solidement motivée.

Est-il absolument inutile de faire remarquer que l'archevêque de Toulouse ne saurait guère être rendu responsable des doctrines professées à l'Université ? Il semble bien qu'il eût fallu un véritable scandale, un enseignement nettement répréhensible pour que l'autorité épiscopale s'en mêlât. Pratiquement et en temps ordinaire, l'Université jouissait d'une sorte d'indépendance. D'un autre côté, Montchal ne paraissait pas qualifié pour intervenir à titre officieux après les démêlés qu'il avait eus avec elle (1). Notons encore que si les jésuites ne faisaient pas alors partie du corps de l'Université, par leur collège, leur noviciat, leur maison professe, leurs congrégations, leurs prédications, leur direction spirituelle, ils exerçaient assurément une sérieuse influence sur le cours des idées. En face d'eux se dressaient surtout les dominicains et à leur tête, depuis 1630 environ, le P. Antoine Ravaille, en religion le P. Réginald. Or en 1644 « le sieur Pélissier professeur royal et doyen de la Faculté de Théologie céda sa chaire quant à l'exercice des lectures quotidiennes au P. Réginald, jà uni au corps de l'Université en qualité de docteur conventuel ». C'était un gros avantage pour les dominicains. Le nouveau professeur en profita sans discrétion. Il commença son cours « le premier jour de caresme et au lieu de continuer le *de sacramentis*, il entreprit au bout de quelques jours le traité *de scientia media*, faisant des invectives très atroces contre les jésuites, les appelant pélagiens, semi-pélagiens et portant leurs auteurs pour les rendre ridicules et accoutumant les écoliers à les siffler toutes les fois qu'on les nommoit et à crier *foro* Molina, *foro* Suarez, et même on entendit quelquefois *foro* Loyola » (2). Pendant ce temps-là le recteur du collège des jésuites, le P. Annat surveillait l'impression d'un livre appelé bientôt à la célébrité, la *Scientia media*. L'ouvrage parut chez l'éditeur toulousain bien connu Fr. Boude, en avril 1645.

Le P. Annat (1590-1670) n'a pas besoin d'être présenté au lecteur. Personne n'ignore en effet qu'il se montra toute sa vie l'adversaire tenace du jansénisme sous toutes les formes, que Pascal l'a pris personnellement à partie dans les *Provinciales*, qu'il devint en 1654 confesseur du roi, qu'il fut en somme l'un des jésuites français les plus en vue du XVIIe siècle (3). Le P. Réginald est moins

(1) R. GADAVE, *Les Documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse*, Toulouse, Privat, 1910, n° 782. Cf. *Revue Historique de Toulouse*, 1914, p. 132 seq. et à la Bib. mun. de Toulouse le Recueil des pièces présentées par l'Université pour sa défense, 253 I.

(2) *Mémoire touchant le P. F. Ant. Réginald*, Cf. ci-dessous, p. 317, n. 2.

(3) Pour la bibliographie du P. Annat, il suffit de renvoyer à la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* du P. SOMMERVOGEL, I, coll. 400-403 et aux indispensables *Corrections et Additions* du P. ERNEST M. RIVIÈRE, IIe fasc., coll. 66-70 et IIIe fasc., coll. 333-334.

connu. On pourrait cependant établir sa bio-bibliographie d'une façon fort intéressante en combinant les indications fournies par les PP. Percin, Quétif et Echard (1), mais cela nous entraînerait trop loin. Qu'il suffise ici, avant de raconter les incidents que suscita à Toulouse la publication de la *Scientia media*, de revenir un peu en arrière pour esquisser à l'aide d'un document inédit la curieuse physionomie de l'antagoniste du P. Annat (2). Nous nous bornerons bien entendu à ce qui est utile à connaître pour restituer le milieu et nous remettre dans l'atmosphère du moment.

En 1645, le P. Réginald (1605-1676), originaire d'Albi, était au couvent de Toulouse « depuis quatorze ans où il se faisoit remarquer par une extraordinaire aversion contre les jésuites ». Pendant les premières années il avait l'habitude « de venir disputer aux thèses publiques de leur collège, d'apporter des livres pour faire voir que les citations des auteurs faites par les jésuites étoient fausses, d'en demander justice à Messieurs du Parlement là présents ». Il tâcha même un jour « d'armer sa passion de l'autorité d'un inquisiteur de la Foi qu'il porta à envoyer sommer par un sergent le recteur du collège de reconnaître en vertu de quelque bulle qu'il lui faisoit intimer, qu'il avoit droit immédiat sur tous les jésuites, pour les citer devant son tribunal et les emprisonner ». Il leur souti-

(1) PERCIN, *Monumenta Conventus Tolosani*, Tolosae 1693, pp. 169-173. QUÉTIF et ECHARD *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, pp. 661-663, éd. de 1719-1721. Le P. Percin dit du P. Réginald : « in materiis de Gratia controversis et multo tunc temporis calore agitatis, sui saeculi meritissimus, necnon sanctorum Augustini et Thomae propugnator acerrimus, acumine ingenii et praesentia monstrum : Galliae universae, toti Ordini Praedicatorum, imo et almae urbi notissimus ». Ces derniers mots font allusion au séjour du P. Réginald à Rome en 1653, sur lequel on peut voir le *Journal de Saint-Amour* pp. 386-393 et les *Mémoires d'Hermant*, I, 327 et V, 373.

(2) Postérieurement à l'Inventaire de M. Gadave une petite liasse de documents relatifs à l'affaire de la *Scientia media* est entrée à la Bibliothèque universitaire de Toulouse. Cf. deux curieuses Notes de M. Vié dans le *Bulletin de la Soc. arch. du Midi*, séances du 26 mars et du 25 juin 1912. Tout ce qui dans notre récit ne se trouve pas dans les *Monumenta* ou les *Scriptores* provient de ces documents dont voici la liste : 1° Certificat de notoriété délivré par le viguier de Toulouse à propos de la censure du *1er mai 1645*, daté du 17 mai 1645. — 2° Certificat du même genre à propos de la seconde censure, *21 novembre 1646*, délivré le 23 novembre 1646. — 3° Attestatoire par forme de notoriété, comme quoi le *thomisme* est seul admis à l'Université, *17 mai 1645*. — 4° *Mémoire touchant le P. F. Antonin Reginald Ravaille relligieux de l'ordre des Frères Prescheurs de la Congrégation réformée, député de Toulouse à Paris pour l'affaire de la censure du livre* de Scientia media. 7 pp. — 5e Arrêt du Conseil d'Etat, 11 juillet 1645. — 6e Requête au Roi, de l'Université de Bordeaux. — 7e Requête analogue des Universités de Paris, Bordeaux, Cahors, Orléans, Can (sic) et Reims. — Ces pièces formeront le ms. 238 du catalogue en cours de rédaction.

rait quelquefois des élèves, témoin ce jeune homme qui avait étudié quatre ans chez eux, dont « il obtint qu'il fît acte public dans la salle de théologie de l'Université, soutenant thèses imprimées, matin et soir, pour se rétracter de toutes les opinions auxquelles il avoit adhéré dans les classes des jésuites ; ce qu'il fit avec des préfaces très injurieuses à ces Pères, le P. Réginald argumentant contre lui et faisant semblant de soutenir la cause des jésuites afin de les rendre plus ridicules ». Il attaqua une fois publiquement l'Immaculée Conception. Quand la bulle d'Urbain VIII contre Jansénius fut portée en France « le P. Réginald dit ez compagnies où il se trouvoit en ce temps-là que le Pape ayant besoin d'argent pour la guerre qu'il avoit contre les princes ligués d'Italie, avoit écouté la proposition que lui firent les jésuites qu'ils donneroient une notable somme d'argent s'il vouloit faire expédier une bulle contre cet adversaire de leur doctrine... Depuis il a dit que la bulle est supposée... Le pape se rétracteroit bientôt. Il montroit souvent à des gens d'honneur... des lettres qu'il disoit lui être écrites de Rome qui disoient que cette affaire était fort avancée et qu'il recevroit bientôt des copies de cette seconde bulle contraire à la première ». Quand le P. de Lugo fut fait cardinal « il dit que les jésuites lui avoient acheté le chapeau ». Il colportait à Toulouse les écrits faits contre le P. Airault « professeur des cas de conscience au collège de Clermont à Paris. Il fut trouvé par des jésuites mêmes lorsqu'il en alloit faire la lecture par des maisons honorables de la ville où il procuroit des assemblées à cette fin » (1). Il déniait aux jésuites le titre de véritables religieux, les traitant de « religiosi bullati, religiosi tales quales ». A partir de 1638 environ, toujours sur l'initiative du P. Réginald, l'Université s'abstient de parti-pris et empêche d'assister aux actes publics de philosophie, théologie ou autres assemblées littéraires chez les jésuites.

Arrivons maintenant aux escarmouches qui précédèrent immédiatement la grande bataille. En 1644 circula dans Toulouse un mince opuscule de 17 pages in-4 sous ce titre : *Quaestio theologica, historica et juris Pontificii, quae fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam, juxta exemplar impressum anno 1607* (2). « Encore que ce placard fût dit estre imprimé à Venise en 1607, néanmoins on ne doute point qu'il ne

(1) François Hayreau ou Héreau, (1599-1671) né à Evron. SOMMERVOGEL, IV, coll. 178-179 ; *Annales des soi-disans Jésuites*, III, p. 842 seq. et *Mémoires de Godefroi Hermant*, I, 256, 272, 278, IV, 466. Sa doctrine sur le meurtre des médisants fut condamnée par arrêt du Conseil. C'est Saint-Amour qui mena toute l'affaire.

(2) QUÉTIF et ECHARD, *loc. cit.*, qui disent que la traduction française existe à Paris, in *Regia* D 797. Ils ajoutent : « fuerat haec quaestio... antea excusa... circa 1627 typis ementitis Venetiis 1607. » On antidatait ainsi pour *échapper* au décret de Paul V relatif aux congrégations *de auxiliis*.

fût imprimé en cette ville de Tolose environ le mois de mars de la dite année 1644 et que le P. Réginald en soit l'auteur ». Trois mois après il le fit en effet imprimer à Paris, en français « afin que les femmes pussent le lire... Toutes ces choses ayant obligé les jésuites à publier une réponse, le dit P. Réginald la réfuta soudain par un livre intitulé *Theses apologeticae* (1) qu'il fit imprimer et s'en porta publiquement pour auteur le distribuant de sa main par la ville ».

La réponse des Jésuites c'est la *Solutio quaestionis theologicae* du P. Annat (2). Celui-ci répondit encore aux *Theses apologeticae* par l'*Appendix ad solutionem quaestionis historicae, theologicae* (3) et le P. Réginald répliqua à son tour par un opuscule de même dimension « similis molis » qui ne fut pas imprimé (4). Toute cette polémique occupe la fin de l'année 1644 et les premiers mois de 1645. La *Scientia media* était prête à sortir des presses de Fr. Boude. Elle avait été approuvée le 2 janvier 1645 par le P. Richard Mercier, provincial des jésuites. L'ouvrage était dédié à Montchal. C'est un vol. in-4 de plus de 600 pages divisé en quatre « disputationes ». Le P. Annat y combat successivement William Twisse, l'auteur anonyme d'un livre *de ordine deque priori et posteriori*, un théologien de l'Université de Salamanque et Jean de Saint Thomas (5).

(1) *Theses apologeticae adversus solutionem Quaestionis theologicae historicae ac juris pontificii : quae fuerit mens* etc. Paris, in-4, pp. 51. Cf. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, loc. cit.

(2) *Solutio quaestionis theologicae, historicae et Juris Pontificii quae fuerit mens Concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam*. S. l. et a, 4°, pp. 40; à la fin Coloniae Volcarum, MDCXLV, (Sommervogel, I, col. 400), c'est à dire certainement Toulouse, dit le P. Rivière, *op. cit.* fasc. II., col. 68.

(3) RIVIÈRE, *op. cit.*, fasc. II. col. 334.

(4) « Adversus has theses insurrexit... molinista contra quem eas et propugnavit Reginaldus opusculo similis molis nusquam tamen quod sciam typis edito sed amanuensium operâ vulgato sub hoc titulo : *Vindiciae Thesium apologeticarum*... etc » *Scriptores ord. Praed.*, loc. cit. L'ouvrage existait, ajoutent nos auteurs, dans plusieurs bibliothèques des couvents de la province. Je ne l'ai pas trouvé parmi les manuscrits de la bib. mun. de Toulouse.

(5) *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa*. Hoc est contra Guillelmum Tuissium calvinistam, Auctorem anonymum libri de Ordine etc., Theologum Collegii Salmanticencis, Joannem à S. Thoma. Propugnante P. Francisco Annato è Societate Jesu. Tolosae, Apud Franciscum Boude, sub signo S. Thomae Aquinatis, ante Collegium Societatis Jesu. M.DC.XLV. Cum privilégio Regis. In-4°, 8 ffnch. et pp. 599 slt. — La dédicace à Montchal fournit un détail à retenir : c'est l'archevêque qui avait prêté au P. Annat « pour le corriger » un ouvrage de *l'anglais* William Twisse (1575-1646), soit les *Vindiciae Gratiae* paru en 1632 in-fol., à Ams-

« On en commença la débite, dit le *Mémoire manuscrit* que nous avons déjà longuement cité, le 30 avril 1645 ». Dès le lendemain, 1er mai, la Faculté de théologie, réunie au couvent des Augustins censura la *Scientia media*. Le P. Réginald, continue le Mémoire, extrêmement fâché de la publication de l'ouvrage « fait tant pas ses vives poursuites envers ses collègues qu'il les porte à s'assembler le lendemain du dit jour que le dit livre avoit commencé d'être montré. Ils se trouvèrent cinq en nombre dont il n'y avoit qu'un seul professeur royal, les autres quatre, dont l'un étoit le dit P. Réginald, n'étoient que des docteurs conventuels. Là ils portent sur le champ une censure contumélieuse et très injuste contre ce livre qu'ils ne pouvoient avoir lu, puisqu'il n'y avoit que vingt et quatre heures qu'il avoit commencé de paraître, et l'imprimeur jure et proteste qu'il n'avoit point baillé de feuilles. Même le dit P. Reginald confesse qu'il en eut cognoissance par quelques émaculatures de ce livre qui tombèrent par hazard entre ses mains servans d'enveloppe à certain paquet. Cette censure ainsi portée fut soudain baillée à l'imprimeur ». Montchal prévenu en ordonne la suppression et fait porter au Père Recteur du Collège les trois cents exemplaires qui en avaient été tirés. « Le P. Réginald ayant appris cette nouvelle le matin du jour de l'Invention de la Sainte Croix, troisième de may, qu'il avoit résolu de signaler par les affiches publiques de cette censure par tous les portails des églises et collèges, aux carrefours et autres lieux publics de la ville, en fut extrêmement surpris » mais nullement déconcerté. L'archevêque partait le matin même pour l'assemblée du Clergé qui devait se tenir à Paris. Profitant de cette absence, le P. Réginald court aussitôt chez l'imprimeur pour faire tirer de nouveaux exemplaires. « Les compagnons de l'imprimerie... encore que ce fût une fête d'obligation firent tant qu'avant midy il y eut cinq cens exemplai-

terdam, (2e éd. 1648), dirigé contre Arminius, soit plutôt *De scientia media dissertatio contra propugnaculum libertatis humanae G. Pereboti et F. Suarezii libros de scientia Dei* (2e vol. des *Opera*, en 3 vol. in-fol. Amsterdam 1652). Ce petit détail laisse entrevoir comment Montchal tenait soigneusement sa bibliothèque au courant. Comme ni le P. SOMMERVOGEL ni le P. RIVIÈRE n'ont identifié Tuissius il est bon de compléter ce qu'en dit le P. Annat (ch. I de la disput. I) par la biographie de Twisse dans l'*Ecclesiastical Biography* de Walter Farquhar Hook, London, 1852, t. VIII, p. 594-595, ou mieux encore dans la *Religious Encyclopedia* de Philip Schaff, 3e édit t. IV, p. 2409. Pour le titre complet de ses ouvrages, cf. la *Cyclopaedia bibliographica* de James Darling, London, 1854, coll. 3010-3011. L'*Anonyme* est le jésuite Claude Typhaine (1571-1641) auteur de *De ordine deque priori et posteriori liber. Ad varias et celebres Theologiae et Philosophiae quaestiones enodandas.* Authore NN. Doctore Theologo. Remis, apud Franciscum Bernard. M.DC.XL, pp. 400. (SOMMERVOGEL, t. VIII, col. 34.) Inutile d'insister sur les *Salmanticenses* et sur Jean de Saint Thomas.

rès. Cela étant fait, il envoya sur le midy par toute la ville divers valets, et l'on y reconnut quelques uns de ceux qui servent en son couvent, qui placardèrent la dite censure non seulement aux lieux susdits mais encore aux portes de quelques particuliers qui avoient témoigné de l'affection aux jésuites, surtout à toutes les portes des maisons des mêmes jésuites, ayant soin d'en faire remettre de nouveaux exemplaires dès qu'on avoit arraché les premiers et tenant durant quelques jours des frères en garde derrière la porte de son couvent pour empêcher qu'on arrachât deux de ces affiches qu'il y avoit fait coller »...

Du décret lui-même nous ne signalerons qu'une particularité, il déclare que la *Science Moyenne* « paraît dans le public depuis quelques jours, *sans aucune permission de l'Illustrissime Archevêque de Toulouse* et sans l'expresse approbation des docteurs régents de la Faculté de Théologie » (1). Il semble que la *dédicace* à Montchal équivalait bien à une approbation.

Quoiqu'il en soit, le 17 mai, les jésuites se firent délivrer par le viguier de Toulouse « un attestatoire en forme de notoriété » constatant « qu'en la Faculté de Théologie de l'Université de Toulouse on ne donne point liberté ez questions de la grâce et connexes, de suivre la doctrine des jésuites ou répondre selon leurs principes, ains seulement selon les principes des thomistes ». Après cela ils portèrent l'affaire au Conseil du Roi, « demandant la suppression de la Censure avec déffense au dict doyen et autres du corps de la dite Université d'entreprendre à l'advenir de censurer les livres qui seront composés par les religieux de ladite compagnie, approuvés par les docteurs et imprimés par la permission et privilège de Sa Majesté ». — Le Conseil ordonna que le doyen Pélissier sera « assigné à six semaines et cependant fait déffense de publier ladite censure jusqu'à ce qu'autrement par Sa Majesté en ait esté ordonné ». L'arrêt du Conseil est du 11 juillet 1645, mais il ne fut signifié aux intéressés que le 16 octobre suivant. Entre temps les Universités de Paris, Bordeaux, Cahors, Orléans, Caen et Reims prenant fait et cause pour l'Université de Toulouse adressèrent des mémoires au roi. L'affaire en était là quand le mardi 16 janvier 1646 l'assemblée générale du clergé s'occupa de la question. Montchal raconta ce qui s'était passé. On lut une lettre de l'Université et on le chargea de faire un rapport.

« Le 24 janvier il fut rapporté qu'ayant été parlé dans la conférence tenue le 19 sur les affaires spirituelles de l'assignation donnée au Conseil Privé aux professeurs en Théologie de l'Université de Toulouse, pour voir

(1) On peut voir le décret dans les *Procès Verbaux des Assemblées du Clergé*, t. IV, p. 40 des *Pièces justificatives* ou dans les *Annales des soidisans Jésuites...*, t. III. pp. 983-987.

casser la censure par eux faite du livre *de Scientia media*, composé par le P. Annat, jésuite : sur quoi aussitôt qu'ils en avoient fait l'ouverture, M. le Chancelier déclara que cette affaire n'iroit pas plus avant, et qu'il ne seroit rien ordonné contre lesdits professeurs (1). »

Ceux-ci ne considéraient pourtant pas l'affaire comme terminée puisqu'au mois de juillet 1646, le P. Réginald arrivait à Paris, député par eux pour défendre leurs droits et leur censure. Il fut, semble-t-il, assez fraichement accueilli par les supérieurs de son Ordre et prié de revenir au plus tôt à Toulouse (2).

Pendant ce temps là le P. Annat avait obtenu le 16 mai 1646 un décret de l'Inquisition, approuvant son ouvrage après qu'on aura fait subir une modification au frontispice. Il s'agissait de supprimer l'énumération des adversaires nommément désignés contre lesquels le P. Annat partait en guerre. L'Inquisition ne jugeait pas convenable qu'un hérétique et des catholiques y fussent mis sur le même pied (3). Les noms malencontreux avaient peut-être disparu le 21 novembre 1646, mais à cette date la Faculté de Théologie de Toulouse ne fut pas encore satisfaite du nouveau frontispice, puisqu'elle censura « *calumnias et mendacia frontispicii* libri cui titulus scientia media... EDITIO SECUNDA sanctae romanae inquisitionis judicio munita et a multis multarum academiarum professoribus regiis approbata, post decretum secretioris Consilii regii contra censores. Tholosae, apud Fr. Boude.., MDXLVI. Il est vrai que cette seconde édition était jusqu'ici inconnue des bibliographes. A-t-elle jamais existé (4)? L'Université censurait en même temps un libelle intitulé *Historia censurae tolosanae*. Ce devait être en substance le *Mémoire* qui nous a fourni de si piquants détails. Le 6 août 1647, le P. Réginald écrivit encore, au nom de *tous* les professeurs de la faculté de Théologie de Toulouse, une lettre à celle de Louvain « *à l'occasion des faussetés et calomnies que les Jésuites publioient contre les Facultés de Louvain et de Douai* (5). »

Il nous faudrait dépasser l'épiscopat de Montchal pour achever le récit des démêlés du P. Annat avec le P. Reginald ou l'Uni-

(1) *Procès Verbaux*.., t. III, p. 412.

(2) *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, loc. cit.

(3) Voir ce décret dans la *seconde* édition de la *Scientia media*, (Paris. Cramoisy, M.DC.LXII) ff. liminaires non paginés.

(4) Sur le petit problème bibliographique que pose cette seconde censure, voir l'ingénieuse hypothèse proposée par le comte Begouen dans *Bulletin de la Soc. Arch. du Midi*, 4 mars 1913. Il est bon d'ajouter que la censure du *21 nov. 1646* ne figure pas dans les *Annales des soi-disans Jésuites* à côté de celle du 1er mai 1645. *Op. cit.* III, pp. 985-986.

(5) *Annales des soi-disans Jésuites*, IV, p. 172.

versité de Toulouse. Rappelons simplement que le 7 décembre 1656, quatre professeurs de la faculté de théologie (aucun n'était dominicain) donnèrent leur approbation à la *Scientia media*, et le 17 du même mois le Recteur de l'Université, Dadin de Hauteserre y joignit la sienne (1). Il est vrai que depuis 1654 le P. Annat était confesseur du Roi et depuis 1652 Marca archevêque de Toulouse.

Dans l'appréciation de ces divers incidents on ne saurait assez peser ses termes : je n'ose pas parler trop nettement d'infiltrations jansénistes dans l'enseignement de l'Université de Toulouse. Il n'y en avait peut-être pas plus dans le thomisme du P. Réginald que de semi-pélagianisme dans le molinisme du P. Annat. En tout cas nous ne pouvions pas même songer à envisager ce fond doctrinal du problème, plusieurs des opuscules dont il a été question ne nous étant connus que par des fiches bibliographiques. Quant à Montchal, son rôle paraît avoir été celui d'un spectateur assez indifférent : il avait accepté en 1645 la dédicace de la *Scientia media* et il avait supprimé la censure de l'Université; en 1648 il accepta que le P. Reginald lui dédiât à son tour son *Catéchisme du Concile de Trente*. (2) Cela n'empêcha pas du reste l'archevêque de condamner le 4 janvier 1650, l'*opusculum de veritate Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae* de Petrus de Vincentia dont le même P. Reginald passait pour avoir fait faire la réimpression (3).

(1) Voir ces approbations dans la 2e éd. de la *Scientia media*, loc. cit. Dans la 3e éd. (1er vol. des *Opuscula*.., Paris 1666), la dédicace à Montchal est supprimée et remplacée par une dédicace à Louis XIV.

(2) « *Dissertatio de Catechismi Romani autoritate*, initio ejusdem Catechismi edita Tolosae, Arnaldi Colomerii 1648 in-8. Hanc nervosam et eruditam, ut ab auctore profecta est, aemuli quidam mutilam elumbem et interpolatam aliis ejusdem Catechismi editionibus praeposuerunt ». *Scriptores.*, t. II., p. 663. L'ouvrage existe à la bibl. mun. de Toulouse.

(3) *Recueil des ordonnances*.. etc, de Simon de Peyronet, pp. 979-983. Les *Scriptores.*, t. I, p. 880 nient que le P. Réginald soit l'auteur de la réimpression de l'*Opusculum*. D'autres part Salvan, *Hist. de l'Eglise de Toulouse*, t. IV p. 324, parle sans aucune référence, selon sa détestable habitude, d'un « ouvrage composé contre le livre de Vincent *Baudell* sur l'immaculée conception de la sainte Vierge et qui a pour auteur Jean de Sainte Marie, docteur de la Faculté de Toulouse ». Vincent Bandelli est on le sait la source principale de Petrus de Vincentia : si nous écrivions une bibliographie critique du P. Réginald, nous essaierions de tirer son rôle au clair, en comparant, les *Scriptores*, t. I, p. 880, t. II, p. 1 et 661-663, avec le ms. 255 de la bibl. mun. de Toulouse, qui n'est autre chose qu'une copie (écriture du XVIIe siècle) de l'ouvrage suivant « impressum Mediolani apud Leonardum Vegium. Anno Domini MDXII. Die V Martii.. Praeclarissimum opus de singulari praerogativa conceptionis Domini nostri Jesu Christi, editum per Reverendum in Christo Patrem Fratrem *Vincentium Bandellum de Castronovo* Ordinis Praedicatorum », *Ms. cit.*, folio 117.

Après plusieurs tentatives infructueuses que nous avons racontées ailleurs, Montchal parvint en 1650 à organiser au faubourg Saint-Etienne de Toulouse, un séminaire diocésain. L'établissement étant destiné aux clercs sans fortune, aux futurs vicaires des campagnes, les cours n'y ressemblaient guère à ceux de l'Université. Il fallait aller au plus pressé, au plus pratique : l'enseignement du dogme réduit à l'essentiel on avait plus de temps pour insister sur la morale. Or l'archevêque s'était réservé une autorité absolue dans la maison. Nous avons donc le plus grand intérêt à savoir quels livres y pouvaient circuler. Sur ce point notre légitime curiosité est assez heureusement satisfaite. Un des professeurs y préparait son enseignement avec « le cours scolastique de Petrus a Sancto Joseph ». Avant même d'être imprimée la théologie de Bonal servait de base à l'étude des *cas de conscience* (1). Ces deux faits sont significatifs; nous en pouvons conclure que Montchal parvenu à la fin de sa carrière épiscopale choisissait pour la formation intellectuelle de ses clercs des ouvrages nettement antijansénistes.

Le précieux *Recueil des ordonnances synodales et autres* de Simon de Peyronet, renferme quarante trois ordonnances de Montchal, s'échelonnant du 9 juillet 1628 au 4 janvier 1650 (2); nous en avons rencontré quelques autres manuscrites aux archives départementales de la Haute-Garonne et à la Bibliothèque nationale.

(1) Voir mon livre *le Séminaire de Caraman*, p. 27, et ch. II, en entier. Bonal qui avait été directeur du séminaire d'Alet, s'était préservé du rigorisme de Pavillon, témoin ces lignes empruntées à la *Vie manuscrite* de l'évêque d'Alet, que j'ai pu consulter chez M. Gazier. « Ayant appris au commencement de l'établissement de son séminaire que M. Bonal qu'il en avoit établi le directeur se laissoit aller à y enseigner quelques opinions relâchées sur la morale et les cas de conscience, il lui en témoigna aussitôt son mécontentement et même il ne fut pas fâché que M. Bonal eût l'occasion de s'en retirer. Cependant M. Bonal ne laissa pas de profiter des lumières et des instructions qu'il avoit reçues de M. d'Alet pour enseigner les séminaristes. Car ce fut des écrits de ce prélat qu'il composa depuis l'ouvrage qu'il a donné au public sur les cas de conscience *où il a mis du sien tout ce qu'il y a d'opinions larges et relâchées, mais désavouées par M. d'Alet* ». *Op. cit.*, l. I, p. 131. — La première édition de la *Théologie* de Bonal parut sous ce titre : *Le cours de la Théologie morale dans lequel les cas de conscience sont amplement enseignez*. ., à Tolose, par Jean Boude M.DCLI, 2 vol. in-12.

(2) *Recueil des ordonnances synodales et autres*... par Simon de Peyronet. A Tolose. De l'Imprimerie de la Veuve Ar. Colomiez. M. DC. LXIX. T. II., pp. 782-983. Sur l'origine, la composition et l'importance capitale de ce recueil pour l'histoire religieuse de Toulouse, je me permets de renvoyer le lecteur, en attendant mieux, à la note insérée dans *Le Séminaire de Caraman*, p. 3, n. 1.

L'ensemble de ces ordonnances embrasse les points essentiels du dogme et de la morale catholique ainsi que de la discipline ecclésiastique, sans qu'on y puisse relever la moindre allusion même lointaine aux théories jansénistes. Les sympathies de l'archevêque pour la personne, la science ou les vertus de quelques-uns des novateurs n'eurent donc aucune répercussion fâcheuse sur la direction imprimée au diocèse.

L'ordonnance du 16 février 1635, concernant *l'Instruction des fidèles en la doctrine chrestienne et principaux points de nostre Religion*, nous apprend qu'à cette date il existait déjà un catéchisme diocésain officiel (1). Jusqu'ici je n'en ai pu retrouver aucun exemplaire. Peut être s'agit-il de l'ouvrage que l'abbé Hézard indique ainsi sans autres détails : *Sommaire de la doctrine chétienne pour instruire le simple peuple, rédigé par ordre de Mgr de Montchal archevêque de Toulouse*, 1679, (*sic*, sans doute pour 1629) (2). M. Mangenot signale un ouvrage analogue : A. Bavic, *Le petit missionnaire dressé en forme de catéchisme*, dont la cinquième édition aurait paru à Toulouse en 1644 (3). Je pense qu'il faut lire Baric au lieu de Bavic et dans ce cas il s'agirait du fondateur de l'Hôpital général de la Grave, Arnaud Baric que nous rencontrons ainsi à chaque pas dans l'histoire religieuse de Toulouse au XVIIe siècle. Baric inclina plus tard vers les doctrines jansénistes (4) : il y aurait donc un certain intérêt à voir si quelques germes n'apparaissent pas déjà dans *Le Petit Missionnaire*. Malheureusement l'ouvrage n'existe ni à Toulouse, ni à la Bibliothèque nationale qui possède pourtant deux autres opuscules d'Arnaud Baric. Si regrettable que soit l'absence du catéchisme *officiel* de Montchal, nous pouvons nous en consoler jusqu'à un certain point en examinant un petit livret qui parut sous son patronage. En voici le titre complet : *La Douctrino crestiano meso en rimos, per poude éstre cantado sur dibérses ayres : é per atal ajuda la memorio del popple de Toulouso*. Dediado à Mounseignou l'Illustr. é Reberend. Charles de Mountchal archebesque. Per un de sous Missiounaris, Douctou en Teoulougio. (Armoiries de l'Archevêque). A Toulouso, De l'Imprimariò d'Arnaud Couloumiés, imprimaire ourdinari del Rey. 1641. C'est la première édition:

(1) *Op. cit.*, p. 867 : « enjoignons à tous Recteurs, Vicaires... d'enseigner... conformément au Catéchisme qui a esté imprimé de nostre authorité... et duquel nous entendons que tous les cathéchistes de nostre diocèse se servent. »

(2) HÉZARD, *Histoire du Catéchisme*, Paris, 1900, p. 451.

(3) *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey, art. *Catéchisme*, col. 1932.

(4) *Mémoires de Godefroi Hermant*, III, 601.

avec sa longue dédicace à Montchal (11 pp.), son *Abanperpaus qu'es impourtant qu'on legisco daban d'entemena la lecturo de la Douctrino.* (pp. 12-39), l'opuscule est fort curieux et mériterait une étude spéciale (1). Bornons-nous à constater ici pour ne pas nous écarter de notre sujet, qu'on n'y trouvera rien qui indique une tendance quelconque vers les théories jansénistes en dogme ou en morale. Sur le chapitre de la Confession et de la Communion on y professe des principes absolument opposés à ceux du docteur Arnauld, Je n'en citerai pour preuve que les couplets suivants énergiques dans leur naïveté pittoresque.

Dous noutables sacromens
Nous soun fort recoumandadis,
Un cop le mes per le mens,
Las gens de be y soun pourtadis,
Soûên coufessa é coumuniâ
Entreten le boun crestiâ.

Qui d'un cop l'an coumuniâ
D'un cop coufessa se fiso,
Coumo d'un cop l'an manja
D un cop cambiâ de camiso.
Miracle fa, se pla biu,
Se gardo la le de Diu (2).

Si jamais l'on établit la liste des prédicateurs qui montèrent dans les chaires toulousaines sous l'épiscopat de Montchal, trois noms y seront à voir de près : ceux de Godeau, de Pavillon et du P. Lejeune (3). Au lendemain de la publication de la *Fréquente Communion*, d'après les *Mémoires* d'Omer Talon, « les prédicateurs s'étoient échauffés et partagé l'esprit des peuples » dans la capitale

(1) D'après l'abbé Duffaut dans son excellente monographie de *Roqueville*, p. 184, l'auteur serait le chapelain Pierre Dupont. La comparaison avec *le Tableu de la bido del parfait crestia* du P. Amilia, s'imposait. M. Duffaut l'a esquissée en quelques lignes qui me paraissent sévères pour la *Douctrino*. « Les cantiques d'Amilia firent vite oublier ceux de son devancier » (*op. cit.*, p. 254-255). Je sais bien que les cantiques d'Amilia furent chantés longtemps avant d'être imprimés, la 1re édit. étant seulement de 1673; cependant la *Douctrino* eut rapidement au moins trois éditions. J'ai en mains la première, 1641; M. Pasquier dans son édition critique du *Tableu* (Foix, 1897) p. LXVIII, n. 3, cite la deuxième, 1642; la bib. mun. de Toulouse possède la troisième, exemplaire de Desbarreaux-Bernard, dont la première page est en partie déchirée, ce qui empêche de voir la date. La *Douctrino* doit être extrêmement rare et il est à souhaiter que quelque fervent du vieux langage toulousain en donne une édition critique dans le genre de celle que MM. Doublet et Pasquier ont donnée du *Tableu*. M. Duffaut (p. 184) indique deux articles, 11 et 18 avril 1897, de M. de Santi, dans le *Lauraguais*, consacrés à la *Douctrino*.

(2) *La Douctrino...*, éd. de 1641, p. 49-50.

(3) Je n'oublie pas le *prestre tolosain* Molinier qui dut beaucoup prêcher dans le diocèse, mais je le laisse à dessein de côté parce que sa doctrine n'a jamais été suspectée de tendances jansénistes.

du Languedoc (1). Nous n'avons pas retrouvé de traces de cette effervescence. Quant à Godeau, son historien nous apprend que « H. (sic) de Montchal, archevêque de Toulouse connaissait notre évêque pour l'avoir invité à venir prêcher plusieurs fois dans son diocèse » (2). M. l'abbé Cochet néglige de nous dire sur quels documents repose cette trop brève indication, mais il n'est pas téméraire de penser que Godeau ne prêchait pas la morale des casuistes. Montchal partageait du reste sur ce point les idées d'un grand nombre d'évêques et de l'évêque de Vence en particulier. Le plus célèbre casuiste était peut-être alors le P. Bauny. Montchal a jugé charitablement sa personne et sévèrement ses doctrines. Le P. Bauny, écrit-il, « étoit un bon religieux, mais sans expérience, le manquement de laquelle fait commettre plusieurs fautes aux personnes les plus vertueuses, lorsqu'elles entreprennent plus qu'elles ne devroient, sans se souvenir que le zèle a besoin de discrétion. Le bon Père avoit fait imprimer plusieurs fois deux livres en langue française; l'un *des cas de conscience* dans lequel faisant (*sic*) profession de tenir les opinions les plus libres; grande imprudence dans un siècle qui n'étant que trop porté au libertinage a plus besoin de bride qui l'en retire que d'éperon qui l'y pousse. Il avoit recueilli tout ce qu'il y a de plus large et de plus lâche en tous les casuistes et fait un amas d'avis libertins et contraires aux bonnes mœurs » (3).

Avec Pavillon c'est naturellement l'excès contraire qu'on pouvait avoir à redouter : il semble bien pourtant que le terrible évêque d'Alet, dans ses prédications à Toulouse, se garda des exagérations auxquelles son zèle l'entraîna dans son propre diocèse. Fidèle à notre méthode de mettre autant que possible des textes sous les yeux du lecteur, nous allons transcrire un assez long fragment de la *Vie manuscrite de Nicolas Pavillon*. Quelques détails dussent-ils s'écarter un peu de notre sujet, le morceau forme un ensemble dans lequel il eût été dommage de faire trop de coupures.

Notre saint Prélat alla à Toulouse dès les premières années de son épiscopat (4) pour y visiter M. de Montchal... qui l'invita d'y prêcher une octave du Saint-Sacrement ; ce qu'il fit avec sa force et sa ferveur ordinaire et avec un merveilleux succès. Quelques années après, M. de Montchal pria encore

(1) *Mémoires d'Omer Talon*, Collect. Michaud et Poujoulat, t. XXX, p. 103.

(2) A. COCHET, *Antoine Godeau*, Paris 1900, p. 309. L'auteur a cité en partie la lettre reproduite ci-dessus, p. 275-276. Il ne l'interprète pas comme moi : à mon avis il renverse les rôles. Je crois que c'est Godeau qui avait consulté Montchal.

(3) *Mémoires de Montchal* t. I, p. 340, éd. de Rotterdam.

(4) Pavillon vint à Alet en novembre 1639. E. DÉJEAN, *Un prélat indépendant au XVIIe siècle...*, p. 19.

M. d'Alet d'aller à Toulouse pour instruire les ordinands de son séminaire (1) sur la préparation pour recevoir les saints ordres. Tous les entretiens qu'il y fit furent de la dignité de l'état ecclésiastique, de l'excellence des saints Ordres, des dispositions nécessaires pour s'en approcher dignement et ses paroles eurent une telle force et une telle efficace que plusieurs de ces ordinands résolurent de ne se point presser d'être ordonnés et ne reçurent point les Ordres en ces Quatre-Temps-là. Ils différèrent pour s'y préparer encore mieux. Trois ou quatre de ces ordinands qui étoient des plus considérables familles de la ville, personnes de qualité et fort estimés, d'ailleurs persuadés par les instructions de M. d'Alet, se mirent à exercer les fonctions des moindres ordres, comme porter la croix, les chandeliers et l'encensoir aux offices de l'église, de porter la croix aux processions. Et c'est ce qui surprit tout le monde qui jusqu'alors n'avoit encore rien vu de semblable. Ils se réformèrent même dans leur extérieur, soit dans leurs cheveux, soit dans leurs habits ; ce qui continua et fut d'une grande édification.

Ce ne fut pas la seule fois que M. d'Alet alla à Toulouse pour préparer les ordinands à recevoir les saints Ordres. M. de Montchal l'en pria plusieurs fois et notre saint prélat croyoit ne lui devoir pas refuser, voyant le fruit qu'il plaisoit à Dieu d'en tirer non-seulement pour les ordinands, mais encore pour un très grand nombre d'autres ecclésiastiques, car il en venoit de tous côtés pour entendre les paroles de vie et de grâce qui sortoient de la bouche de cet évêque si singulier et si rare, qui leur apprenoient ce qu'ils avoient ignoré jusque là de la sainteté de l'état ecclésiastique et sur la pureté de la vie que devoient mener ceux qui y sont appelés.

D'ailleurs M. de Toulouse profitoit de la présence de ce saint prélat pour une infinité de choses qui concernoient la doctrine même et la discipline de son diocèse, car il y remarqua que les sentiments y étoient partagés sur le refus de l'absolution. Il y en avoit plusieurs qui soutenoient qu'il suffisoit, surtout dans les missions, que l'on se fût confessé pour recevoir l'absolution et la communion pendant que les pénitents paraitroient touchés.

Tous ces ecclésiastiques s'assemblèrent donc et conférèrent de ces difficultés avec le saint prélat qui les avoit portés à embrasser ces missions et ils l'écoutèrent tous comme leur oracle. Il leur prescrivit l'ordre qu'ils devoient y garder et les matières qu'ils devoient y traiter. Et pour le délai de l'absolution il les persuada que sous prétexte de communier à la fin des missions ceux qui y assistent, il ne falloit jamais les admettre à la communion, lorsqu'ils ne vouloient point se réconcilier ayant des inimitiés et quand ils étoient dans des occasions prochaines de péchés qu'ils ne vouloient pas quitter. Il leur fit voir que d'en user autrement, c'étoit exposer une infinité de personnes à se confesser en vain et à faire des communions sacrilèges et par conséquent à rendre les missions non seulement inutiles, mais fort nuisibles, cela ne pouvant servir qu'à autoriser les dérèglements et les vices. Ils se rendirent tous à son sentiment, ayant pour lui une vénération et une déférence qu'il seroit difficile d'exprimer. Et c'est aussi ce qui donna occasion à M. de Toulouse de traduire les instructions de saint Charles qu'il fit imprimer avec l'approbation de l'assemblée générale du clergé (2).

(1) Légère erreur : Montchal n'eut de séminaire qu'en 1650.

(2) La confusion est ici manifeste. Montchal ne fit pas imprimer sa traduction des *Instructions* de saint Charles. Je n'en connais du moins aucun

M. de Toulouse remarquoit tant de lumières, tant de douceur, tant de suavité et une éloquence si vive, si persuasive et si pénétrante en M. d'Alet qu'il ne pouvoit s'empêcher de témoigner en être étonné et de l'admirer... C'est ce qui porta M. de Toulouse à le prier encore avec plus d'empressement non seulement à faire des instructions et des entretiens aux ordinands, mais encore de prêcher dans sa cathédrale et dans plusieurs églises et à vouloir être lui-même sous sa conduite. Il l'obligea de lui dresser des desseins et des matières de sermons et d'exhortations et quelque résistance que M. d'Alet lui pût faire, il fut contraint de se rendre et de lui obéir... Il s'y trouvoit [aux entretiens des ordinands] un monde infini, non seulement des ecclésiastiques qui y abordoient de tous les côtés, mais encore des religieux et de toutes sortes de personnes. Et cela se faisoit dans la chapelle de l'Archevêché qui avoit peine à les contenir.

L'auteur parle alors d'un projet de séminaire « pour recevoir ceux qui seroient en état d'être promus aux ordres sacrés outre le petit séminaire pour les enfants, que M. Bonal vint établir dans la suite », Il raconte aussi comment échoua par la mauvaise volonté « des archiprêtres de la ville » l'établissement de conférences ecclésiastiques.

Avant que notre prélat s'en retournât dans son diocèse., M. de Toulouse souhaita de faire lui-même une retraite sous sa conduite et il le mena pour ce sujet à Balma maison de campagne de l'Archevêché. M. de Pamiers (1) les y vint visiter et ils y passèrent ensemble dix ou douze jours. M. de Toulouse y prit de grandes résolutions pour réformer plusieurs choses dans sa table et sa maison et considéra aussi bien attentivement tout ce qu'il devoit faire pour le bon règlement de son diocèse et lui-même pour se préparer à la mort et aller rendre compte de son administration au jugement dont il n'étoit pas éloigné étant fort âgé. Pour s'y appliquer encore mieux il se résolut aussi d'exécuter ce qu'il avoit projeté de demander M. d'Alet pour son coadjuteur et son successeur tant il estimoit son esprit et sa conduite. Il en écrivit à la Cour et on lui répondit qu'on ne lui accorderoit ce qu'il demandoit qu'en se démettant purement et simplement de son archevêché. M. de Toulouse s'y détermina et comme il fut obligé de retarder à le faire jusqu'après le terme des Etats qui alloient commencer à s'assembler à Carcassonne en cette année 1651, il y tomba malade et y mourut avant que d'avoir pu exécuter son dessein (2).

exemplaire. En tout cas ce ne pouvait être « avec l'approbation de l'Assemblée générale du Clergé » [de 1655-1656] puisque Montchal est mort en 1651. Sur cette affaire de l'impression des *Avvertimenti* et la part qui revient à l'abbé de Ciron dans la fameuse Lettre-Préface trop facilement attribuée à Godeau, voir mon livre actuellement sous presse *L'Abbé de Ciron, Madame de Mondonville et les Filles de l'Enfance*, pp. 99-101.

(1) François Etienne de Caulet nommé évêque de Pamiers le 14 juin 1644, à l'âge de 34 ans, sacré à Saint-Sulpice le 5 mars 1645, entra à Pamiers le jour des Rameaux; il y mourut le 7 août 1680. G. DOUBLET, *Un prélat janséniste, F. de Caulet*.., Avant-Propos.

(2) *Vie manuscrite de Nicolas Pavillon*, livre II, p. 3 seq. Arch. Gazier P. R. 120. Que M. Gazier veuille bien accepter ici mes sentiments de vive re-

De nos jours des ordinands qui après la retraite d'usage refuseraient de prendre part à l'ordination sous prétexte de s'y mieux préparer, nous donneraient quelque raison de suspecter de rigorisme la théologie du prédicateur ; mais le fait se produisant au XVIIe siècle, dans un diocèse encore dépourvu de séminaire, revêt une signification toute différente. De même, que les contemporains de Louis XIII et d'Anne d'Autriche s'étonnent de voir des *minorés* exercer effectivement leurs fonctions, cela prouve tout simplement les progrès, pour ne pas dire la révolution que devait produire dans la formation du clergé l'établissement des séminaires. En ce qui concerne le délai de l'absolution et le refus de la communion dans les cas indiqués, les principes de l'évêque d'Alet paraîtront peut-être aujourd'hui empreints de quelque sévérité ; mais pour juger les choses équitablement, il ne faut pas perdre de vue les excès trop réels en sens inverse auxquels tendait alors tout un groupe de théologiens catholiques. Une réaction s'imposait. Inutile d'insister sur la *conversion* de Montchal : elle ne présente évidemment rien d'inquiétant sous le rapport de l'orthodoxie. En fin de compte si l'influence de Pavillon dans le diocèse de Toulouse n'aboutit qu'à la mise en pratique des *Instructions* de saint Charles, on peut estimer, sans crainte de se tromper, que cette action fut salutaire au pasteur comme au clergé et aux fidèles.

Le P. Lejeune séjourna souvent à Toulouse pendant l'épiscopat de Montchal. On sait que les oratoriens étaient établis à la Dalbade depuis 1620. D'après les indications fournies par les éditions anciennes du *Missionnaire de l'Oratoire* et les *Mémoires domestiques* du P. Batterel, il y prêcha des avents ou des carêmes en 1640, 1641, 1642 et 1646 (1). A cette dernière date, son carême à Saint-Etienne provoqua des incidents qui prouvent pour le moins qu'on y surveillait jalousement sa doctrine. Injustement accusé, le P. Aveugle poursuivit son calomniateur devant l'officialité diocésaine. Montchal était à l'assemblée du Clergé ; il se fit expédier à Paris le procès-verbal de cette affaire et la pièce est venue échouer dans les papiers de Baluze. Sans contredire en rien ce que nous savions déjà par les biographes du P. Lejeune (2), elle apporte naturellement d'intéressantes précisions. Le document, si curieux qu'il soit, est trop long pour être inséré ici ; nous devons nous borner à une rapide analyse.

connaissance pour la parfaite obligeance avec laquelle il m'a permis d'exploiter l'un de ses trésors.

(1) Cf. les *Orateurs sacrés* de MIGNE, III, col. 945-1192 et IV, col. 444-1374 ; *Mémoires domestiques..*, éd. INGOLD-BONNARDET, III, p. 64-67.

(2) *Mémoires domestiques*, loc. cit. et RENOUX *Le Père Lejeune, sa vie, son œuvre, ses sermons*, p. 51.

Le 5 avril 1646, le P. Jean Jouvene (1) sindic des oratoriens de Toulouse, dépose au nom de ses confrères, entre les mains du procureur fiscal de l'archevêché, une plainte en règle contre un prêtre du nom de Lescalopier qui prêchant le carême à Saint-Sernin, venait d'accuser le P. Lejeune « en le désignant suffisamment », d'avoir enseigné à Saint-Etienne : « 1° que l'attrition étoit inutile au sacrement de pénitence et qu'en la contrition avec le sacrement le confesseur ne faisoit que déclarer que le pénitent étoit en état de grâce, n'étant point juge mais seulement témoin ; 2° d'avoir conseillé le renvoi du pénitent de Pasque à la Pentecôte. »

L'official convoque aussitôt le P. Lejeune et Lescalopier pour « deux heures de relevée » (2). Ce dernier mis en demeure d'administrer les preuves de ses accusations déclara qu'elles étaient exposées dans « un discours en forme de lettre missive de la part de Déomphile à Théotime, contenant sept feuilles de papier escrites des deux côtés » qu'il avait dessein d'envoyer à la régente. Il nia du reste avoir désigné le P. Lejeune qu'il ne connaissait pas : il avait simplement affirmé dans un sermon que bruit courait en ville que les erreurs en question avaient été avancées par certains prédicateurs du carême. Le P. Aveugle n'eut pas de peine à se justifier, en appelant au témoignage des chanoines qui avaient suivi ses prédications et protestant que de pareilles propositions n'avaient jamais été ni dans sa pensée ni dans sa bouche (3).

Malgré ses explications, Lescalopier se vit condamner à faire des excuses publiques dans la chaire de Saint-Etienne. « Et advenu le 8 dudit mois d'avril, jour de dimanche, ledit sieur Lescalopier se seroit présenté pour faire la prédication dudit jour après la messe parrochielle ; auquel avoit été baillé un papier pour faire la satisfaction ordonnée et réglée par le conseil de M. l'Archevêque. »

(1) JOUVENC dans les *Mémoires domestiques*, t. III, p. 64 et JOUVÉNE à la table aphabétique p. 32.

(2) Le tribunal était ainsi composé : Innocent de Ciron chanoine et chancelier, Pierre Flous aussi chanoine, tous deux vicaires généraux ; Gabriel de Pélissier docteur régent et doyen de la faculté de théologie ; le P. Simplicien religieux augustin aussi docteur régent en lad. faculté ; MM. de Boulay, de Thouzin et de la Font chanoines ; de Cambolas, de Molinier, de Saint-Blancat, de Sanchez et Dupont prêtres séculiers et docteurs en théologie et saints décrets ; le sieur de Pessole recteur de la Daurade procureur fiscal.

(3) *Les Mémoires domestiques*, III, p. 67, conviennent pourtant que le sentiment du P. Lejeune était en 1659 *que l'attrition ne suffisait pas avec le sacrement pour la justification*, ajoutant que ces maximes sont orthodoxes. Voir aussi dans les *Mémoires de Godefroi Hermant*, IV, 497, la lettre par laquelle le P. Lejeune consulte Arnauld au sujet des missions et des absolutions que les curés y donnent trop facilement selon lui.

Lescalopter s'exécuta et l'incident se termina ainsi à l'avantage du P. Lejeune et des oratoriens (1).

Rien n'autorise à croire que Lescalopier ait été l'agent des jésuites dans ce complot contre le P. Lejeune. Ils venaient du reste, justement au mois de mars de cette même année 1646, d'avoir eux aussi maille à partir avec l'officialité, sur la plainte du chapitre de Saint-Etienne.

Le samedi 15 mars 1646 au lieu capitulaire de l'église de Toulouse... le sieur Maran, celérier et grand archidiacre, a rapporté qu'un de ces jours passés un jésuite faisant la doctrine à l'église saint Georges de cette ville, auroit publiquement dissuadé le peuple de se venir confesser à cette église ces fêtes de Pâques, mais bien d'aller à leur maison où il y a d'excellents confesseurs ; et sur ce auroit proféré des paroles fort indécentes et scandaleuses qui méritent punition. Sur quoi a été déclaré : inhibitions et défenses seront faites auxdits jésuites de faire dorénavant la doctrine en ladite église de saint Georges, ni en aucune autre qui dépende de celle-ci ; ains que d'autres prêtres seront commis à ce faire et que MM. les célériers commanderont aux vicaires desdites églises de ne permettre point que lesdits jésuites y retournent et qu'il sera informé d'autorité de M. l'official desdites paroles et discours indécens (2).

Tout cela révèle clairement l'existence à Toulouse de courants d'idées sensiblement différents sur certains points de théologie morale. *Les Mémoires manuscrits* de Madame de Mondonville projettent ça et là sur ces divergences une lumière toute particulière. Nous n'en citerons qu'un passage : mieux que tout commentaire il nous fera saisir par un exemple pris sur le vif, l'attitude respective des jésuites et des oratoriens. Comme la plupart des jeunes toulousaines de son temps, filles de parlementaires, la future fondatrice de l'Institut de l'Enfance menait de front les bals, la comédie, les toilettes à la mode, la lecture des romans et les exercices de piété. Son confesseur l'y autorisait et elle n'éprouvait là dessus aucune inquiétude de conscience, jusqu'au jour où elle entendit à Saint-Etienne les sermons du P. Lejeune sur les vanités du monde et leur incompatibilité avec la vie chrétienne. Elle voulut alors, malgré l'opposition de sa mère, aller se confesser au P. Aveugle ; ce-

(1) *Bibliothèque nationale*, ms. fr. 2812, f. 231.

(2) Arch. de la Haute-Garonne, *Délibérations du chapitre de Saint-Etienne*, ad diem. Cf. *Annales des soi-disans jésuites*, III, p. 987. et SALVAN, Hist. gén. de *l'Eglise de Toulouse*, IV, 318. Ce dernier ajoute que « les ennemis de la Compagnie propageaient une certaine prophétie contenue dans le testament de Messire Jean de Carrière, conseiller au parlement de Toulouse, et dans laquelle ce magistrat représentait en 1561 cet institut comme devant exercer de grands troubles dans l'Etat et se montrer ennemi des rois et des parlements. »

lui-ci lui refusant nettement l'absolution, elle dut avoir recours à un confesseur moins intransigeant. C'est le récit détaillé de cet incident que nous croyons devoir mettre sous les yeux du lecteur. Malgré l'embarras du style, le morceau ne manque ni de finesse ni même d'une certaine ironie malicieuse. Il est en tous cas éminemment suggestif.

J'étois réglée pour mes exercices de prière, de réception des sacremens et j'avois une aversion naturelle pour tout ce qui choque la pudeur et une grande crainte du péché. Mais j'ignorois que ces vanités en étoient de très grands, étant contraires aux renoncements au monde et à ses vanités que nous avons faits à notre baptême. Par une providence toute de charité, il y eut un prédicateur à notre paroisse Saint-Etienne : ce fut le Père Lejeune de l'Oratoire. Il étoit aveugle des yeux du corps mais très éclairé de ceux de l'âme. Il y prêcha l'avent et le carême lorsque j'étois âgée d'environ dix-sept ans. Il parla si bien des obligations des chrétiens et du mal que c'étoit que les mères permissent à leurs filles les vanités dont je viens de parler, que cela m'ouvrit les yeux et me donna un très grand désir de me donner à Dieu solidement.

Il y eut un jubilé en même temps : j'eus envie de faire une confession générale à ce bon père qui ne confessoit pas, mais quoique ma mère fit ce qu'elle put pour m'en détourner, je tins ferme. Enfin, ne voulant pas me faire de peine, elle fut elle-même chez les Pères de l'Oratoire, pour faire prier ce père de me vouloir entendre en confession. Il lui fit dire que quoiqu'il ne confessât pas, néanmoins en sa considération, il m'entendroit le Vendredi Saint après-midi. Ce bon père étoit plain de zèle et venoit souvent chez mon père pour de bonnes œuvres. Je me rendis donc avec grand attrait à l'église de ces bons Pères. Il m'écouta avec beaucoup de charité et je lui ouvris mon cœur autant que j'en étois capable. Après cela il alloit me donner l'absolution. Alors je me souvins que j'avois été au bal, à la comédie, que j'avois été et étois habillée, comme c'étoit la mode, d'une manière très immodeste, parce qu'on montroit fort la gorge. Il me dit : vous avez fait cela; quel âge avez-vous ? Je lui répondis : environ dix-huit ans. Il me dit qu'il ne pouvoit me donner l'absolution que je ne lui promisse de n'aller plus au bal et de couvrir ma gorge, de ne plus lire de romans. Il me conseilla de les changer en livres de dévotion. Je l'en crus en cela; mais pour le bal comme il exigeoit de moi que ce seroit pour toute ma vie, je n'eus pas assez de confiance en mes forces pour pouvoir résister aux occasions, sollicitations et exemples de toutes les filles de mon âge. Je n'osay le lui promettre, car j'étois de bonne foi, mais je contestai fort avec lui, disant que je voulois faire toutes les autres choses toute ma vie et que je ne connaissois pas d'avoir jamais péché au bal. Il me répondit : si vous n'avez pas fait de mal au bal, vous en avez fait faire aux autres et ne voulut point me donner l'absolution. Il en fit de même à la demoiselle de ma mère qui m'accompagnoit; mais elle promit de n'y plus retourner, quoiqu'elle n'y fût que pour garder mes coeffes et me suivre, car elle se retiroit en quelque chambre proche du bal, avec les autres qui y alloient pour la même fin.

Je m'en retournai bien affligée de n'avoir pas eu l'absolution et ma mère me dit : je vous l'avois bien dit que vous ne deviez pas aller à ce bon père, mais n'en soyez pas affligée, mon confesseur vous la donnera. Elle

m'y mena : c'étoit un (1). Après m'avoir ouïe, il me demanda si ma mère me menoit au bal. Je lui répondis que je n'y allois pas sans elle et qu'elle me mettoit entre les mains d'une dame de probité lorsqu'elle ne pouvoit pas y aller. Il me répliqua : allez au bal ; vous pouvez y aller et me donna l'absolution.

J'oubliois de dire que lorsque je dis au P. Lejeune que mon confesseur ne me disoit pas qu'il y eût du mal d'aller au bal, il me répondit : si votre confesseur venoit à moi, je lui refuserois l'absolution. Enfin j'eus l'absolution, mais non pas la consolation intérieure et j'eus tant de rebut pour ce que m'avoit dit ce père que je ne voulus plus retourner à lui... (2).

Loin de nous la pensée de juger par quelques mots jetés en passant la théologie du P. Lejeune. On ne saurait pourtant oublier que la doctrine de l'insuffisance de la contrition imparfaite avec le sacrement de pénitence fut plus tard condamnée par Rome. Il faut également faire de sérieuses réserves sur la rigueur avec laquelle nous voyons le célèbre oratorien traiter une jeune fille qui ne songeait assurément pas alors à entrer au couvent. En voulant éviter le relâchement des casuistes, le P. Aveugle ne glissait-il pas vers l'excès opposé?

Nous pourrions sans doute laisser au lecteur le soin de tirer la conclusion qui ressort des faits et des documents que nous avons mis sous ses yeux : essayons tout de même de ramasser en quelques formules aussi brèves que possible les résultats qui nous semblent acquis sur le problème posé par la présente étude. Nous avons démontré, croyons-nous, que si Montchal fut personnellement fort intéressé par les discussions qui agitaient alors les esprits, ce fut plutôt de sa part curiosité d'érudit, sans que son diocèse en subît de sérieux contre-coup : ses ordonnances, l'enseignement donné en son nom au séminaire de Caraman, son catéchisme sont d'une impeccable orthodoxie. Reconnaissons toutefois qu'autour du P. Réginald et du P. Lejeune nous avons entrevu, je ne dis pas les premiers jansénistes de Toulouse, mais tout au moins un groupe assez compact d'adversaires de la Compagnie de Jésus : anti-molinistes à l'Université, partisans déclarés de la morale sévère aux sermons du Père Aveugle ou à son confessionnal. De ce milieu sortira-t-il de véritables jansénistes? C'est la question que nous examinerons dans une prochaine étude.

Alphonse AUGUSTE.

(1) Le mot est ainsi resté en blanc dans le manuscrit mais le contexte indique avec évidence qu'il s'agit d'un jésuite.

(2) *Mémoires de Madame de Mondonville*, à la bibl. mun. de Toulouse, ms. non encore côté, pp. 366-369. — J'aime mieux laisser de côté complètement la question du jansénisme des parlementaires toulousains, plutôt que d'y glisser d'une façon nécessairement sommaire en cette fin d'article. J'y reviendrai plus tard à propos de l'abbé de Ciron.

NOTES ET CRITIQUES

Saint Pie V (1504-1572), par l'abbé Georges GRENTE, docteur ès-lettres, directeur de l'Institut libre de Saint-Lo. Paris, Gabalda, 1914, X-252 p. Collection « Les Saints ».

De saint Pie V, le dernier des papes qui ait eu les honneurs de la canonisation, nous n'avons en français que la vie de M. de Falloux, entreprise sans préparation bien déterminée et déjà arriérée au moment où elle parut. M. Grente a donc pu croire, sans excès d'ambition, qu'il y avait lieu de nous en présenter une nouvelle. Aux difficultés inhérentes à toute biographie de saint moderne s'ajoutaient ici celles qui sont propres à l'histoire d'un pape du XVIe siècle, cette période si agitée et d'une physionomie si difficile à saisir à travers tant de publications récentes dont le nombre s'accroît tous les jours. De ces difficultés, M. Grente n'a entendu en esquiver aucune. A la vie du bienheureux il joint l'histoire du pontife; aussi bien ne subissent-elles pas l'une et l'autre l'influence et ne reçoivent-elles pas le reflet de la même sainteté ? Son plan simple et souple permet d'enfermer dans les quelques chapitres consacrés à l'inquisiteur, au cardinal et, dans le pape, au souverain de Rome, au diplomate, à l'adversaire de l'hérésie, au vainqueur des Turcs, au réformateur tout ce qu'il y eut d'essentiel et d'édifiant dans l'œuvre de Michel Ghislieri, devenu à 62 ans le pape Pie V. Aucun des aspects vraiment intéressants de cette noble figure ne reste dans l'ombre. Quelques-uns ont été traités cependant avec une visible prédilection; les chaudes et lumineuses pages consacrées à la préparation de la victoire de Lépante se trouvent soutenir sans effort la curiosité soulevée par les événements de l'heure présente, que l'auteur ne pouvait prévoir au moment où il les écrivait. Tout au plus pourrait-on trouver que la vie personnelle du saint, la vie intérieure est un peu réduite à l'étroit dans cette fin de volume qui accuse quelque hâte.

L'ensemble du récit est tracé du reste d'une main vigoureuse, experte en l'art de faire jouer les couleurs et saillir les reliefs, même parfois à l'excès. La matière en a été puisée dans des sources qu'on ne nous indique généralement pas, mais visiblement plus abondantes et plus variées que celles des hagio-

graphes précédents de Pie V. Peut-être même eût-il été préférable d'adopter à leur égard une méthode moins arbitraire et plus uniforme que celle « de n'inscrire de références qu'aux endroits les plus importants, les moins connus ou inédits ». Il serait trop aisé de prendre cette méthode en défaut (1). Mais à quoi bon insister davantage sur les quelques lacunes d'un livre qui figure déjà en bon rang dans la collection des « Saints » et qu'une seconde édition aura bientôt fait d'éliminer ?

Antoine DEGERT.

André GODARD : *Les Jardins-volières*. Paris, Perrin, in 12, XXII-381 pages. Prix : 3 fr. 50.

La grande presse, les revues spéciales, les sociétés savantes ont fait un large accueil à ce livre dont les poètes aussi bien que les philosophes, voire parfois les théologiens, ne sauraient pas plus se désintéresser que les ornithologues. Sous un titre technique, poétique mais familier, se développe tout un plaidoyer, tout un réquisitoire aussi. « Il faut choisir entre l'oiseau ou l'insecte ». Le salut de l'agriculture est, pour une part notoire, dans la protection éclairée de l'ovifaune. La Providence lui a constitué dans l'oiseau son meilleur défenseur, plus actif et moins coûteux, certes, que les drogues toxiques, dispendieuses, bien insuffisamment efficaces. Cela est dit, prouvé même, avec humour, parfois avec humeur. L'auteur ne recule pas à emprunter l'accent des colères vengeresses contre les stupides et innombrables destructeurs de la gent ailée.

La statistique même indignée et les revendications opportunes renforcent ici des sortes de « cris du cœur » où la plus saine esthétique et une exégèse sans prétention, mais pénétrante, de l'œuvre créatrice et de son équilibre merveilleux trouvent leur compte, en nous charmant. J'ajouterai, en nous édifiant à l'occasion, et en nous élevant.

Plus d'un lecteur fera, sans doute, quelques réserves sur les digressions nombreuses dans l'ouvrage, comme sur mainte appréciation excessive. Néanmoins, un praticien doublé d'un naturaliste et dont la vaste lecture s'accorde à souhait avec une vraie poésie personnelle, voilà un écrivain peu banal. Un tel écrivain étudiant, aimant la nature avec un regard clairement chrétien, voilà peut-être un auteur moins banal encore. Le fait ne valait-il pas d'être, un peu partout, signalé et l'hommage rendu ?

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ.

(1) Puisque j'ai touché cet article des desiderata, pourquoi n'avoir pas discuté certaines allégations des ambassadeurs de Venise, peu favorables à Pie V, que je n'ai vues, du reste, citer nulle part ici ? Certaines références renferment des indications surabondantes sur les libraires et les bibliothèques et omettent les indispensables; quelques erreurs d'impression : p. 46, *Dejobe* pour *Dejob*, p. 96, *russiche* pour *russische*, p. 172, *Die Ges...*, pour *Des Ges...*; p. 215, *papstliche* pour *paepstliche*.

Imp. A. Montlauzeur. — Toulouse

Le problème de la science humaine du Christ

Positions classiques et nouvelles tendances

III

Tandis que la théologie commune de la science du Christ se présente avec cette terminologie arrêtée, cet enchaînement méthodique de thèses et d'arguments, cette uniformité générale qui sont le bienfaisant résultat de sa longue élaboration dans l'école, tout autre est le caractère des conceptions nouvelles qu'il nous faut maintenant examiner. Au lieu d'une exposition didactique, on se trouve ici en présence d'ébauches occasionnelles, le plus souvent fragmentaires, toujours dispersées chez des auteurs différents et qui semblent s'ignorer l'un l'autre. Il faudrait donc, pour être exact, parler moins de système que de tendances convergentes ou de nouvel état d'esprit. Est-il besoin de dire combien ce fait rend difficile la tâche du théologien qui veut être rapporteur avant de se poser en juge?

Une orientation formelle se manifeste cependant à travers la variété des esquisses individuelles, et l'on ne peut pas plus se méprendre sur sa réalité que sur les grandes lignes de sa direction. En réunissant les indices épars et dégageant par induction les données implicites, il est également possible d'en reconstituer avec une suffisante approximation l'inspiration fondamentale et les principaux traits.

On ne peut pas tout d'abord ne pas remarquer un immense changement dans les méthodes et les points de vue. La théologie classique est entièrement dominée par cet idéalisme

a priori dont Melchior Cano nous a livré une si suggestive expression : « *Cum enim ostendimus non decere ut Verbum Dei animam intellectualem imperfectam scientiaque ac sapientia vacuam assumeret, causam nos obtinuisse arbitramur* (1). » Au contraire, la théologie moderne dont nous parlons estime que sa tâche est à peine commencée par là : sans dédaigner les arguments spéculatifs, elle les subordonne à l'étude positive des faits et les raisons de convenance y cèdent le pas aux réalités concrètes de l'histoire.

Rien ne montre mieux la différence des perspectives entre l'une et l'autre école que la nature des problèmes posés par chacune. Il n'est besoin que de parcourir les longues dissertations de Suarez pour constater que la scolastique se meut tout entière dans l'ordre des spéculations philosophiques les plus abstraites. On y discute pour savoir si le Christ a « embrassé » l'essence divine, s'il avait ou non la connaissance des possibles ; on se demande si la science acquise fut parfaite en son âme dès sa conception, s'il avait besoin de recourir aux images pour l'exercice de sa science infuse. Aujourd'hui les théologiens nourrissent d'autres préoccupations : ils se montrent curieux de la pensée des Pères ; ils s'appliquent surtout à « réaliser » les données évangéliques, et les argumentations d'école sont remplacées par l'exégèse des textes les plus significatifs ou les discussions critiques sur la date de la parousie. En un mot, on ne cherche plus à construire *a priori* la science du Christ, mais à la dégager d'après ce que son propre témoignage et les faits de l'Évangile nous en laissent apercevoir.

Il y a dans cette commune tendance plus qu'une affaire de mode ou, si l'on aime mieux, qu'un courant éphémère d'actualité. Elle se réfère directement au grand principe de saint Thomas que les choses de l'ordre surnaturel, qui sont soumises au bon plaisir de Dieu, ne peuvent nous être connues que par l'Écriture (2). La question de la science du Christ est-elle

(1) M. Cano, *Loc. theol.*, l. XII c. 12, éd. Migne, col. 878.

(2) *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 1, art. 3 : « Ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae nobis innotescere non

de ce nombre ? « N'oublions pas, écrit le P. Prat, que l'union hypostatique n'influe point directement sur la nature humaine du Christ. Elle pourrait n'apporter aucun changement physique au corps, à l'âme, aux facultés intellectuelles de l'humanité sainte (1). » Un disciple du Docteur Subtil, le P. Déodat, pousse plus loin l'application au présent sujet : « L'adjonction d'un Homme au Verbe, dit-il, n'implique en soi-même ni que cet Homme voie le Verbe face à face, ni que, le voyant, il aperçoive en lui toutes choses (2). » Et il importe de se souvenir que les théologiens les plus qualifiés de l'École ont admis, d'un point de vue spéculatif, qu'absolument parlant une erreur involontaire aurait pu entrer dans l'intelligence du Verbe incarné (3).

D'où ressort en bonne logique une double conclusion, dont l'importance ne saurait échapper à personne. On n'a pas le droit d'invoquer les exigences de l'union hypostatique, puisqu'il est avéré que celle-ci est compatible, en soi, avec toutes les infirmités de la nature humaine. Par conséquent, seuls les faits peuvent nous apprendre la manière dont il a plu à Dieu de la réaliser en Jésus-Christ et la mesure de privilèges qu'il a voulu départir à son Fils bien-aimé.

possunt *nisi quatenus in Scriptura traduntur*, per quam divina voluntas nobis innotescit. » Le P. Lagrange se réclame formellement de ce texte, *Revue biblique*, 1906, p. 452.

(1) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Deuxième partie, Paris, 1912, p. 233. Ce principe est si peu d'invention moderne qu'on en peut relever l'équivalent dans Molina : « Quia Verbum, qua Verbum est, nihil influit in humanam naturam, sed absque omni prorsus causalitate terminat dependentiam illius..., [humanitas Christi] vi praecise hujus unionis nullas alias vires habet quam eas quas haberet si sibi ipsi relicta subsisteret in seipsa. » Molina, dans Chr. Pesch, *op. cit.*, t. IV, p. 183-184.

(2) P. Déodat Marie, *Comment Jésus-Christ est Dieu*, Paris et Le Havre, 1906, p. XIV. cf. van Crombrugghe, *op. cit.*, p. 129 : « Hac unione ratione sui spectata, actuatur quidem humanitas per esse Verbi, sed nullum ipsi additur agendi principium, nullus habitus, nulla operatio. »

(3) « Sententia communis et verior. » De Lugo, Disp. XXI, sect. III, n. 26 ; p. 662.

Cette méthode, en posant au premier plan des investigations théologiques la personnalité historique de Jésus, a eu pour résultat général de réduire en elle la part du préternaturel pour la rapprocher davantage de notre humanité. Au lieu de cette splendide intelligence, que la scolastique situait hardiment dans un incomparable idéal, le portrait prétendument dessiné d'après nature par la nouvelle théologie tend à nous présenter un Christ soumis au développement intellectuel, limité dans son savoir et conscient tout comme nous d'une véritable ignorance. Par de telles affirmations, cette christologie a provoqué des résistances qui ne furent pas toujours imputables à la simple force de l'habitude. A mesure cependant que se calment les susceptibilités de la première heure, que le temps et la réflexion sereine pacifient les controverses, sous ces « nouveautés » choquantes apparaissent des principes capables de suggérer à leur tour des convenances tout d'abord inaperçues. La psychologie suspecte se trouve en parfaite harmonie avec l'Incarnation et ses fins rédemptrices.

En effet, le mystère de l'Incarnation consiste en ce que le Verbe divin s'est uni personnellement à une humanité, qui conserve, dans cette union même, l'intégralité de sa nature. L'Écriture ne dit-elle pas qu'il nous fut « semblable en toutes choses, sauf le péché » ? D'où s'ensuit comme conséquence la nécessité dans le Christ d'une activité intellectuelle vraiment humaine. « *Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset* (1). » Ces fortes paroles de saint Thomas sont non moins fortement commentées par son école. « Serait-il un homme vrai et parfait s'il n'exerçait pas ses facultés intellectuelles, et toutes celles qui servent au travail de la pensée humaine ? Évidemment non : il serait un homme tronqué, homme vrai dans la substance inerte de son cerveau et de son âme, mais semblant d'homme par l'inertie même de ce cerveau incapable de rien élaborer... Ce Christ-là eût été une belle statue muette et sans expression : il n'eût point été le Fils de l'homme dans l'intégrité de

(1) *Sum. th.*, pars 3, qu. 9, art. 1, ad 1.

nature et d'activité humaine qui convenait au réparateur de notre race (1). » Sans prétendre que la conception scolastique soit vouée à cette espèce de docétisme, la théologie nouvelle, qui affirme un Christ plus proche de nous par les procédés et les résultats de son activité mentale, pense l'éviter encore plus sûrement et par là mieux sauvegarder la réalité de l'Incarnation.

D'autant qu'il y a une double phase dans l'économie providentielle de ce mystère : la phase terrestre marquée par la souffrance et l'humilité, la phase glorieuse inaugurée par la Résurrection. Tout le monde convient qu'entre les deux l'état extérieur du Christ a subi de profondes modifications : la même loi ne pourrait-elle pas s'appliquer à ses états intérieurs, à son intelligence en particulier ? « Rien n'autorise à croire, écrit M. Lepin, que le Christ ait acquis par sa résurrection une connaissance qu'il n'aurait eue en aucune façon dans son humanité mortelle (2). » Saint Paul attachait une bien autre importance à cette entrée du Sauveur dans la gloire. « C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ devint « esprit vivifiant ». Auparavant, il avait bien l'Esprit dans sa plénitude ; mais l'Esprit qui habitait en lui, entravé par les limitations inhérentes à l'économie de la rédemption, ne pouvait pas y exercer toute sa puissance vitale (3). » Pourquoi ce qui est vrai de son pouvoir ne le serait-il pas également de son savoir ? L'apôtre assurément n'en parle pas ; mais cette conclusion est évidemment dans la logique de sa pensée.

Cela étant, le paradoxe est plutôt de glisser par prétérition sur un fait aussi considérable que de lui assigner un rôle dans le plein épanouissement des puissances intellectuelles du Christ. Autre chose, en tout cas, est d'admettre l'exaltation de son humanité comme une suite de l'union et autre d'en anticiper l'échéance (4) ; la théologie est autorisée à se souvenir que

(1) Schwalm, *op. cit.*, p. 170-171.
(2) M. Lepin, *op. cit.*, p. 415.
(3) F. Prat, *op. cit.*, p. 301.
(4) Il est curieux d'observer, à ce propos, que saint Thomas, qui

le Maître disait souvent : « Mon heure n'est pas encore venue. »

Un nouveau criterium nous est fourni par ce que nous pouvons savoir de la mission du Verbe incarné. L'Incarnation, en effet, n'est pas une sorte de prodige solitaire ou de fin en soi; elle est, au contraire, ordonnée en vue d'un plan divin, que le Symbole résume en ces mots : *propter nos et propter nostram salutem*.

Cette œuvre salutaire comporte essentiellement la prédication et la fondation sur la terre du règne de Dieu. On sait que le Christ, absorbé par cet « Évangile » de caractère exclusivement religieux, est resté indifférent aux autres préoccupations : autant il est assidu, dès les jours de son enfance, aux « choses de son Père », autant il se désintéresse de tout le reste. Saint Paul a pu dire qu'il ne voulait rien savoir que Jésus; Jésus lui-même a-t-il apporté aux hommes autre chose que les « secrets du royaume » et la connaissance du vrai Dieu pour la vie du monde ? Telle est la « science du salut » prophétisée par Zacharie et « l'unique nécessaire » du message évangélique. Ces faits constituent une donnée générale qui ne saurait être négligeable quand il s'agit d'apprécier la vie intellectuelle du Sauveur.

La révélation faite aux intelligences n'est cependant que la moindre part de l'économie rédemptrice. Comme il est la « vérité », Jésus est aussi « la voie et la vie », c'est-à-dire principe de résurrection morale, auteur et modèle de sainteté. En vue de cette régénération spirituelle, il a voulu « se rapprocher autant que possible de ses frères » et prendre la « forme du serviteur ». Non seulement le Verbe fait chair a

pose en général au passé ses questions sur la science du Christ, emploie par deux fois le présent : « *Utrum anima Christi videat Verbum... clarius qualibet alia creatura ?* » (qu. 10, art. 4). « *Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat ?* » (qu. 11, art. 1). Le même fait se remarque chez plusieurs de ses commentateurs. A force de contempler le Christ dans l'absolu, la question de temps semble ne plus exister; il est permis d'y prêter une plus grande attention.

habité parmi nous ; mais il a pris sa part de nos épreuves et de nos faiblesses. Dans ce fait révélé les croyants ont toujours admiré une marque de suprême sagesse, en même temps que de miséricordieuse bonté : à la lumière de l'Évangile et surtout de la croix, il apparaît souverainement convenable que le Fils de Dieu prît sur lui nos misères afin de mieux nous en guérir.

Jusqu'où l'amour divin a-t-il poussé cette œuvre sublime d'abnégation et de condescendance ? Personne ne refuse au au Verbe incarné les souffrances du corps, ni les émotions les plus douloureuses du cœur ; sa vertu divine ne paraît pas compromise par les contradictions et les insuccès au dehors, pas davantage au dedans par les tristesses, les abattements et les tentations. Au nombre de ces infirmités de la chair acceptées par le Rédempteur pour notre salut, c'est le cas de se souvenir que les Pères Grecs ne craignirent pas de faire entrer une certaine ignorance de l'esprit (1). La théologie moderne revendique le droit de reprendre cette conception. Convenance pour convenance, celle-ci est aussi bien dans la logique de la foi et peut devenir non moins féconde pour la piété. S'il est des âmes qui aiment voir toujours le Christ dans les gloires de la Transfiguration, d'autres ne croient pas lui manquer de respect ni d'amour en le contemplant de préférence dans l'humilité de la vie quotidienne ou dans les touchantes détresses de Gethsémani.

Appuyée sur ces principes, une psychologie nouvelle du Sauveur est en voie de s'élaborer, dont les traits fragmentaires ou indécis présentent à tout le moins l'unité d'une commune inspiration et de tendances identiques. Là où la théologie classique idéalisait le Christ comme à l'envi, celle-ci s'applique à le saisir dans la réalité concrète de son apparition historique. Sous la réserve déjà faite que ce tableau doctrinal n'est encore nulle part définitivement tracé, voici les lignes principales qui semblent en indiquer le dessin.

Pour qui regarde les faits sans système préconçu, la science du Christ s'alimente à deux sources : naturelle et surnaturelle.

(1) Voir les textes dans LEBRETON, *op. cit.*, p. 449-457.

Homme vivant parmi les hommes, il a connu à la manière humaine, par la réflexion de son esprit sur les données successives de l'expérience; mais aussi, comme les prophètes et dans une mesure bien supérieure, il a bénéficié de communications divines conformes à sa nature et à sa mission. Il ne saurait exister, entre croyants, aucune divergence là-dessus et telles sont bien, en dernière analyse, les bases réelles qui soutiennent la systématisation scolastique (1). Mais, ces deux sources étant données, le désaccord apparaît dans la manière d'entendre l'importance et le rôle de chacune.

La théologie classique envisage en premier lieu, et avec une prédilection marquée, le savoir du Christ sous son aspect surnaturel, de telle façon qu'il lui en coûte de rendre ensuite à l'humanité une âme dont le privilège semble l'état normal. Ce n'est pas la vision béatifique ou la science infuse qui font difficulté, mais bien la science acquise. Hurter, par exemple, qui pose les deux premières sans la moindre hésitation, introduit la dernière par cette curieuse formule où l'on devine tout un monde de pensées : « *admittere in ipso* LICET [Christo] *scientiam etiam experimentalem* » (2). M. Fillion témoigne non moins clairement de la violence qu'il est obligé de se faire, pour l'admettre, sous la pression des principes : « Si nous devons croire, dit-il, à la réalité de l'Incarnation du Verbe, par conséquent à son humanité, nous ne devons pas reculer non plus devant l'idée de sa formation progressive (3). »

Il n'y a pas trace de ces timidités dans l'école moderne. La science expérimentale y est mise au premier plan, comme la plus incontestable et la mieux connue. Par elle non seulement le Christ est remis en pleine humanité, mais il est situé dans le cadre de son pays et de son temps. C'est, de la sorte,

(1) Comparer LEPIN, p. 275, FRANZELIN, p. 421 et VAN CROMBRUGGHE, p. 127.

(2) HURTER, *Theol. dogm. compendium*, 10e édition, Innsbruck, 1900, t. II, p. 443. Cf. p. 445 : « POTEST Christo adscribi scientia etiam acquisita ».

(3) FILLION, *loc. cit.*, p. 163.

l'Évangile tout entier qui devient le produit de l'intelligence et du cœur de Jésus. Quand le psychologue se double d'un historien, il peut en dégager les sources lointaines ou immédiates, en préciser aussi les traits spécifiques et noter, sous l'influence du milieu, les réactions ou créations qui sont la marque propre du Maître. « L'enseignement de Jésus » est, au plein sens du mot, une réalité de l'ordre humain, accessible à tous nos moyens d'investigation et d'analyse.

Cependant il n'est pas douteux que le Christ y fait preuve de lumières transcendantes. La connaissance de Dieu qu'il manifeste, à la fois si haute et si pure dans sa simplicité, la perfection même de son programme spirituel, sans exclure sa pénétration du secret des cœurs et ses vues prophétiques sur l'avenir : tous ces traits de l'Évangile, que le rationalisme s'efforce vainement d'écarter ou de réduire, nous montrent, mieux que n'importe quelle théorie, la part du surnaturel dans l'intelligence du Sauveur.

On peut même retrouver dans cette voie positive l'équivalent réel des catégories consacrées par l'école. Les premiers représentants de l'école moderne, et encore Hermann Schell, croyaient devoir nier la vision béatifique, comme incompatible avec les limites constatées par ailleurs dans ses connaissances et avec l'état d'épreuve souvent cruelle où il a vécu sur cette terre (1). Aujourd'hui leurs disciples et successeurs ne vont plus aussi loin. Ils se souviennent que, d'après la meilleure théologie, cette céleste béatitude consiste au moins autant dans l'amour du cœur que dans les lumières de l'esprit et que, si le Christ a pu souffrir tout en la possédant, c'est qu'elle ne recevait pas encore ici-bas son plein épanouissement. Dès lors, la vision béatifique n'est plus inconciliable avec ce que nous savons du Sauveur dans sa vie terrestre (2). Mais, il ne suffirait pas d'affirmer l'existence de ce privilège, si l'on ne parvenait

(1) Voir H. Schell, *op. cit.*, p. 113-125 et, sur l'ensemble, Oswald, *op. cit.*, p. 249-251.

(2) « Il me paraîtrait téméraire de nier la réalité de la vision intuitive ». J. H, *Annales*, p. 350. La même position est prise non moins formellement par le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1906, p. 454.

à en découvrir la trace dans les faits. D'après M. Lebreton, la vision intuitive ne « ferait que traduire en langage technique » cette connaissance parfaite de Dieu son Père, accompagnée d'une si filiale intimité, que Jésus révèle dans toutes ses paroles et sa conduite (1). Au lieu de se perdre dans l'abstraction, cette pyschologie du Christ s'appuie sur la plus ferme et la plus riche matière évangélique.

La notion de Dieu, quand elle est tant soit peu profonde, est de celles qui doivent exercer autour d'elles un rayonnement lumineux. Car rien ne lui est étranger et tout y ramène l'âme religieuse. De fait, on peut voir à chaque page de l'Évangile comment la pensée du Père qui est aux cieux, la perception nette de sa sainteté et de son amour, élève, colore et transfigure pour ainsi dire dans l'âme de Jésus la création tout entière : hommes et choses, événements du présent et du passé, sens et loi de la vie, destinée personnelle et fins suprêmes de l'humanité. Cette puissance d'intuition spirituelle ne pourrait-elle représenter ce que l'école nous apprend de la science infuse (2) ?

Quoi qu'il en soit de la terminologie, on entrevoit sans doute la manière dont peut se réaliser dans l'unité d'un même esprit la synthèse des lumières surnaturelles et des données expérimentales. Il n'y a pas juxtaposition de sciences inégales, mais interpénétration de sciences différentes. Moins encore faut-il se représenter une contemplation du monde divin qui existerait parallèlement à la connaissance ordinaire et sans rapport avec elle ; les faits ne s'accordent pas avec cette sorte d'idéalisme platonisant. De même que, suivant la psychologie traditionnelle, les idées jaillissent du donné sensible sous l'action de l'intelligence, c'est dans et par la science acquise que se manifeste en Jésus la science plus haute qu'il tient de sa divinité. Soit que l'expérience précède et prépare l'apparition de

(1) J. Lebreton, *op. cit.*, p. 233, note 3.

(2) On a vu que beaucoup de théologiens conservateurs ne conçoivent pas l'utilité de la science infuse à côté de la vision béatifique. Ne serait-ce pas le cas de les distinguer par leur objet matériel ?

la lumière divine, soit que celle-ci, à la façon d'une indication discrète, oriente et dirige celle-là — et les deux cas ont pu se présenter — une fusion des deux sources, naturelle et surnaturelle, se produit toujours au plus intime de l'âme, pour aboutir à un résultat unique, qui doit à ce double agent son caractère et sa valeur. D'où cette couleur locale, cet accent personnel, cette chaleur persuasive qui distinguent l'Évangile, jusque dans ses révélations les plus neuves et les plus spirituelles. Voilà pourquoi, sur l'horizon religieux des Juifs ses contemporains, et même des anciens prophètes auxquels il se rattache par tant de liens, le Christ jette des clartés qui ne sont qu'à lui.

Faut-il maintenant chercher l'objet de cette science et en déterminer l'étendue ? A défaut de précisions probablement illusoires et certainement inutiles, la même méthode nous fournit des indications qui doivent suffire à une théologie consciente de son rôle et de ses moyens.

D'après l'évangéliste saint Jean, écho de la foi commune, Jésus est le Fils unique, « plein de grâce et de vérité », dont la plénitude s'écoule sur nous en bienfaisants rayons. Lui-même s'est affirmé comme « la lumière du monde » et le principe de la vie. « Or, la vie éterne'le, disait-il, consiste à vous connaître, vous, seul vrai Dieu, et Jésus-Christ votre envoyé. » Tel est, recueilli sur les lèvres du Maître, le programme de l'Évangile. En effet, nous le voyons qui enseigne avec complaisance et autorité sur Dieu et ses desseins de miséricorde, sur les conditions du salut et les institutions qui doivent l'assurer à l'avenir, sur lui-même aussi dans la mesure où sa personne est liée à son œuvre.

Au contraire, les choses profanes n'ont aucune place ni dans ses discours ni dans ses pensées. Sa déclaration sur la date du jugement prouve même que certains détails de pure curiosité sont par lui considérés comme sans importance, et cette parole est un indice du genre de vérité qu'il faut demander à son enseignement. D'où la formule qui devient de plus en plus courante chez les théologiens d'aujourd'hui : La science de Jésus a eu pour objet tout ce qui regardait sa mission de

Sauveur des hommes. Quant au reste, faute de données qui permettent de se prononcer avec certitude, tout porte à croire qu'il a partagé le savoir de son époque et de son milieu. Rien, en tout cas, ne nous apprend qu'il se soit élevé au-dessus.

Outre que cette conception repose sur le terrain sûr des faits, il n'en est pas qui soit, en somme, plus conforme au meilleur sens chrétien. Car ce que les âmes attendent de Jésus, ce sont « les paroles de la vie éternelle », et pas un croyant n'est assez fermé à l'esprit de l'Évangile pour regretter qu'il ne nous apprenne pas autre chose. « Quoi qu'il en soit des vérités physiques et historiques, dit très bien le P. Lagrange, il faut bien reconnaître que Jésus a possédé du moins une science suréminente des vérités religieuses... Et c'est ce qui nous importe, puisque le témoignage rendu par Jésus à la vérité religieuse est la base de notre foi (1). »

Tout autant pourrait-on dire que c'est ce qui importe à Jésus lui-même, ou du moins à l'idée que nous devons nous en faire. Il faudrait avoir l'intelligence bien étroite pour ne pas convenir que la perfection du savoir est assurée beaucoup moins par l'étendue des connaissances que par l'excellence de leur objet. Et dès lors, qui ne voit que tout s'efface devant la science de Dieu ? « *Deus meus et omnia : intelligenti satis dictum est* (2). » A ces paroles mystiques de *l'Imitation* la théologie fait écho avec une égale conviction sinon avec la même flamme. Qu'il nous suffise de citer saint Thomas : « *Amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus* (3). » Ces lignes du Docteur Angélique sont inspirées d'Aristote; ailleurs, et justement à propos de vision béatifique, il s'appuie sur saint Augustin : « *Si solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi quod nihil aliud quaereretur; et beatus esset.*

(1) LAGRANGE, dans le *Bull. litt. eccl.*, 1904, p. 16.

(2) *Imit.*, lib. III, c. XXXIV, n. 1.

(3) *Sum. th.*, 1ª 2ae, qu. 66, art. 5, ad 3um. Cf. pars 1ª, qu. 1, art. 5, ad 1um.

Unde dicit Augustinus : Infelix homo, qui scit omnia illa, *scilicet creaturas*, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus (1). »

Ce qui est vrai pour l'intelligence humaine ne le serait-il pas également pour l'âme de Jésus ? S'il laisse à d'autres la gloire futile de briller dans les sciences ou les arts, la politique ou la philosophie, il reste le guide des consciences, le révélateur de Dieu, en un mot l'initiateur religieux du monde moderne. Même d'un point de vue tout humain, n'est-il pas évident qu'il a « choisi la meilleure part » ?

Il faut cependant prévoir une difficulté spéculative. Si la science du Christ a eu des limites, on devra donc dire qu'il a ignoré certaines choses, et l'ignorance est une de ces tares du péché qui semblent incompatibles avec l'Incarnation.

Une distinction classique dans l'école nous fournit la réponse. Autre chose est ignorer, autre chose ne pas savoir : l'ignorance est un état pénal qui suppose la privation d'une connaissance que le sujet devrait avoir; mais l'absence d'une science qui n'est pas due ne constitue qu'un simple état négatif de *nescience* (2). Suarez fait de ces principes une application remarquable au problème qui nous intéresse : « *Ignorantia non significat quamcumque negationem cognitionis, sed privationem illius scientiae quae inesse deberet, juxta conditionem vel statum propriae naturae... Et ita Christus nihil eorum nescivit seu ignoravit quae oportuit scire, considerata dignitate personae, conditione naturae et ratione status seu officii ; et ita, simpliciter loquendo, ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiae* (3). »

(1) *Sum. th.*, pars 1ª, qu. 12, art. 8, ad 4um. Le texte de saint Augustin est pris dans *Confess.* V, 4, 7. P. L., t. XXXII, col. 708; voir *Sum. th.*, 1ª 2ae, qu. 76, art. 2.

(2) LEGRAND, *De Inc.*, Diss. IX, c. II, art. 1; dans MIGNE, *Theol. cursus compl.*, t. IX, col. 737. Cette nuance était perçue et très correctement exprimée par M. Loisy, *Revue biblique*, 1906, p. 340, note 5.

(3) SUAREZ, Dissert. XXIV, sect. III, n. 8; t. XVII, p. 663.

N'est-ce pas un curieux pas en avant vers la conception toute relative que nos théologiens modernes se font de la science du Christ? Il est vrai que Suarez, dans la suite, fait entrer l'omniscience dans le patrimoine intellectuel qu'il estime dû au Sauveur. Du moins le principe est-il commun entre les deux écoles : le Christ a eu toute la science qu'il devait avoir à raison de sa personne et de sa mission (1). Le désaccord ne porte plus que sur une question de fait, où peuvent intervenir de légitimes divergences d'appréciation. A une majeure identique scolastiques et modernes appliquent une mineure différente : c'est pourquoi ceux-là réclament une science universelle comme due à la dignité du Christ et à sa fonction rédemptrice; ceux-ci, au contraire, ne croient devoir admettre qu'un savoir restreint, dont les faits évangéliques seraient le meilleur criterium. Des preuves qui garantissent cette mineure dépend la validité de la conclusion. En tout cas, la conception restrictive en présente de suffisantes, sinon pour s'imposer à tous, du moins pour ne pas être immédiatement bannie de la théologie, *a fortiori* de la foi catholique.

La thèse classique de l'omniscience exclut tout accroissement réel de connaissance dans l'âme du Christ et c'est pourquoi il ne peut être question pour lui que d'un développement extérieur. Au contraire, non seulement la conception moderne permet d'introduire la notion d'un véritable progrès, mais elle y trouve, en bonne logique, son plein couronnement.

En principe, la formation progressive est la condition normale de l'humanité : il n'y a donc pas de difficulté absolue à ce que l'intelligence du Sauveur ait été soumise à cette loi. Sans doute, d'un point de vue métaphysique, ce progrès lui-même est une imperfection, puisqu'il suppose la nécessité de passer de la puissance à l'acte ; posséder tout d'un coup le sa-

(1) Cf. FRANZELIN, p. 425 : « Constat... etiam a natura ejus humana oportere excludere ignorantiam proprie dictam, quae esset privatio perfectionis debitae statui, dignitati et protestati Filii Dei. » Il suffirait, comme on le voit, de supprimer la première virgule pour transformer en complétive la proposition relative qui suit et obtenir de la sorte une formule du plus pur style moderne. Quelque jour peut-être cette similitude de langage favorisera-t-elle l'accord des idées.

voir entier dont on est capable peut sembler un avantage. Mais, outre que cette infériorité tient à l'essence même de la nature humaine, elle est compensée par le fait que l'intelligence, en développant ses moyens, devient l'ouvrière effective de sa propre perfection (1). Voilà pourquoi l'humanité intégrale du Christ paraît entraîner comme conséquence une véritable formation, et donc un développement progressif, de ses facultés. Et si, malgré tout, on tient qu'il y ait là quelque imperfection, elle n'est pas plus grande que celle qui lui est imposée par la croissance de son corps, ni sans doute plus au-dessus de son amour. Seuls les faits peuvent trancher ou préciser une question où les convenances rationnelles tendent à s'équilibrer de part et d'autre.

A l'encontre des critiques libéraux, qui se plaisent, sous prétexte de psychologie, à échafauder les systèmes sur la conscience de Jésus et l'éveil de sa vocation messianique, les exégètes catholiques de toutes les écoles proclament que l'Évangile ne porte pas trace d'une évolution appréciable dans l'âme de Jésus pendant son ministère. Dès son entrée dans la vie publique, les traits essentiels de son « Évangile » sont parfaitement fixés et se maintiennent dans la suite sans variation ni progrès. Ainsi en est-il tout spécialement pour ce qui regarde le mystère de sa personne et de sa destinée. Tout au plus peut-on constater une « économie » dans la révélation qu'il en fait à ses disciples, à mesure qu'ils sont préparés à la recevoir (2). Ici donc les conclusions de l'histoire coïncident sur un point fondamental avec les théories de l'école.

Nous ne pouvons plus en dire autant pour l'enfance et l'adolescence du Sauveur. Saint Luc enseigne que Jésus « croissait en sagesse, et en âge, et en grâce, devant Dieu et devant les hommes ». M. Fillion rend à cet égard très exactement

(1) On a pu reprocher à la philosophie scolastique, non sans quelque raison, de trop s'en tenir au point de vue statique de l'être et de sacrifier d'autant la réalité non moins précieuse de l'action. Voir H. SCHELL, *op. cit.*, p. 107-108.

(2) Voir LEPIN, *op. cit.*, p. 170-217; LEBRETON, *op. cit.*, p. 216-217; L. DE GRANDMAISON, art. *Jésus-Christ*, col. 1337-1348.

l'impression des faits quand il écrit : « Extérieurement, Jésus grandit et se développa d'après les conditions ordinaires de la vie... La croissance intellectuelle et morale alla de pair avec celle du corps et des membres, mais sans rien d'éclatant, d'extraordinaire, de miraculeux. D'année en année, Jésus révélait les qualités d'esprit et de cœur qui convenaient à son âge et à sa situation, mais sans dépasser au dehors les lois du développement humain en général... Jésus n'a donc pas été l'enfant prodige que signalent, à propos et hors de propos,... les évangiles apocryphes. Cela eût été contraire au plan providentiel à son égard, plan d'après lequel il devait, jusqu'à son apparition solennelle sur la scène historique, demeurer humble et caché, inconnu des hommes (1). »

Pourquoi serait-il interdit de penser que cette manifestation extérieure correspondait à la réalité intime, alors surtout que nous n'avons pas le moindre indice qui vienne démontrer ou seulement insinuer le contraire ? La vision même de Dieu ne saurait avoir que dans l'autre vie son caractère d'immutabilité absolue. De fait, en Jésus elle n'apparaît jamais que dans le cadre contingent de sa carrière humaine. En vertu de la même coordination, rien n'empêche de concevoir qu'elle ait pu d'abord se modeler sur les sentiments et dispositions d'une âme d'enfant, avant d'atteindre le plein épanouissement de l'âge mûr.

On demandera peut-être ce qu'il en était des toutes premières années, où les enfants ordinaires ne donnent aucun signe de connaissance. La question ne se fût sans doute jamais posée sans les théories d'école qui exigent que Jésus ait joui d'une science parfaite dès le premier instant de son existence et même de sa conception. Non contente de garder ici une prudente réserve, l'école moderne n'a pas craint de suivre jusqu'au bout la logique de ses prémisses.

Il n'est pas de meilleur guide, pour donner une idée de ses positions et de ses arguments, que le théologien anonyme des *Annales*.

(1) Fillion, dans *Rev. cl. fr.*, 1er avril 1914, p. 10-11.

« Pourquoi, dit-il, Jésus n'aurait-il pas reçu seulement en germe les trésors de sagesse et de grâce dont nous aurons à constater plus tard les merveilleux épanouissements ? Pourquoi veut-on que Notre-Seigneur ait eu dès le principe le plein exercice de cette vision avec la jouissance du bonheur qui y est attaché ? Une lecture attentive de l'Évangile ne nous laisse soupçonner rien de ces merveilles, tout au contraire. On conviendra sans doute que Jésus ne jouissait pas de la vision intuitive pendant son sommeil, à moins de n'avoir pas été homme. Pourquoi en aurait-il joui pendant le sommeil de l'âme dans la première enfance, pendant le sommeil encore plus profond dans le sein de Marie ?... Dans l'état actuel de l'humanité une pensée parfaite ne se conçoit pas sans un organisme suffisamment développé. Pourquoi le Christ qui a été parfaitement homme, qui a pris une vraie humanité, qui a pris de notre nature tout ce qui n'est pas la conséquence directe du péché, ne se serait-il pas soumis aux lois qui régissent l'union de l'esprit et de la matière ?... Si, comme on le dit, les effets de la vision intuitive ont été suspendus pendant la Passion, pourquoi, *a fortiori*, ne l'auraient-ils pas été pendant les années de l'enfance ?... Pourquoi n'aurait-il pas accepté une âme ignorante comme il accepta un corps de petit enfant (1) ? »

Si éloignée que soit cette théologie des doctrines scolastiques, une observation de Petau pourrait peut-être suggérer le point de raccord éventuel. Commentant un passage de saint Jean Damascène, il affirme que l'humanité du Christ a été mise immédiatement en possession des privilèges que lui assurait l'union : « *Quoniam humana Christi natura, simul atque coepit existere, cum Verbo ipso sapientiae fonte copulata fuit et una cum eo persona facta, idcirco statim compos fuit deco-*

(1) J. H., *Annales* p. 351-352. Cf. p. 363 : « Le Verbe accepta l'état presque inconscient de cette âme comme il acceptait l'infirmité et la chétiveté de ce petit corps. Si nous n'avons pas honte d'attribuer au Verbe la démarche chancelante et incertaine du petit enfant, pourquoi hésiterions-nous à lui attribuer les incertitudes d'une âme qui s'éveille à la vie et se développe progressivement jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'apogée et la plénitude de la perfection ! »

rum omnium et ornamentorum quae in ipsam redundare conveniebat ex fonte ipso divinitatis. » Mais il explique aussitôt le sens de cette jouissance : « *Quae ratio saltem de donorum istorum jure, ac potestate, sive substantia debet accipi, non de usu et possessione quam realem et actualem nuncupant, ut ex carnis ipsius habitu et qualitate licet intelligere* (1). »

Cette restriction, il est vrai, s'applique seulement aux qualités corporelles, tandis que, dans sa pensée, les *dotes animae primariae* furent accordées au Sauveur sans le moindre retard. Mais un principe reste nettement posé, qu'il est permis de retenir pour en étendre l'application. Pour asseoir les privilèges du Christ, on invoque souvent, après Suarez, sa qualité d'héritier : on voit ici que cet héritage peut s'entendre d'une expectative. Sur le nombre et l'étendue des biens ainsi réservés des divergences peuvent surgir, comme dans toutes les questions de fait où s'entrecroisent tant de données diverses; mais, entre scolastiques et modernes, ici encore la question de droit n'est pas en cause. Et c'est beaucoup : du moment que les titres du Christ sont par tous également reconnus, la date de leur échéance est déjà secondaire et le théologien, en tout cas, n'a pas à prononcer d'exclusive, sinon après avoir pesé les arguments de chaque hypothèse.

Non moins que la spéculation théologique, la piété chrétienne peut s'adapter à cette conception d'un développement intégral. Les mystiques nous ont habitués à méditer sur les actes et sentiments méritoires du Sauveur dès les premiers instants de son Incarnation. « En entrant dans le monde », d'après l'épitre aux Hébreux (*Hebr.* X, 5-7), Jésus ne dit-il pas à Dieu son Père la parole du psalmiste : « Me voici pour faire votre volonté »?

Ce texte est appliqué par les meilleurs interprètes à la personne divine (2) et encore faut-il l'entendre, non d'un discours réel, mais de la signification virtuelle de sa conduite. « *Dicit.* C'est-à-dire au Fils de Dieu se faisant homme s'appli-

(1) Petau, *De Inc. Verbi*, lib. XI, c. J, n. 12 ; p. 607.
(2) Voir Estius, *Com. in Paulum*, Paris, 1679, t. II, col. 983.

quent les paroles suivantes de David. Aussi ces paroles du psalmiste le Fils de Dieu les produit en action et il les réalise par son incarnation (1). » Une semblable nuance d'interprétation convient à la sainte humanité de Jésus. Puisqu'elle se trouve, dès le début, dans le même état matériel de sujétion et de sacrifice qui sera celui de sa vie tout entière, on doit déjà la considérer comme implicitement animée des mêmes dispositions qui s'exprimeront plus tard dans son cœur et sur ses lèvres : les anticipations du langage pieux correspondent à cette sublime réalité de l'ordre spirituel.

Ainsi donc il semble que les tendances diffuses chez des exégètes ou théologiens catholiques toujours plus nombreux se puissent coordonner en une systématisation consistante, aux termes de laquelle l'intelligence du Christ, par la genèse psychologique, les limites et le développement progressif de son savoir, se rapproche davantage des conditions normales de notre humanité, sans que toutefois soient violés aucuns des principes essentiels qui sont proposés à notre foi par le mystère de l'Incarnation. Mais cette théologie heurte trop directement les thèses reçues pour ne pas soulever de sérieuses objections : il faut dire un mot à tout le moins des plus importantes.

On a essayé de la compromettre dans la condamnation générale portée, au cours du VIe siècle, contre les Agnoètes et dans la rétractation imposée par saint Augustin, un siècle et demi auparavant, au moine Léporius. Petau était d'avis que ces censures atteignaient l'opinion risquée par quelques Pères sur l'ignorance du Christ (2) ; à sa suite, M. Vacant en veut étendre la portée aux théologiens modernes qui avaient cru pouvoir marcher sur leurs traces (3). Mais un examen plus attentif des textes amène les historiens du dogme à conclure que Léporius fut suspecté pour toute sa christologie empreinte de nestorianisme, tandis que les Agnoètes représentaient une

(1). Drach, dans *La sainte Bible commentée. Épîtres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 766.

(2). Petau, *De Inc.*, lib. XI, c. I, n. 14 et 15 ; p. 608 et 609.

(3). Vacant, art. *Agnoètes*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. II, col. 587-596.

conséquence extrême de l'hérésie monophysite. En restreignant le savoir du Christ, les premiers laissaient supposer qu'ils en faisaient une personne humaine, différente et indépendante du Verbe (1); les seconds, au contraire, parce qu'ils confondaient les natures, en arrivaient à imputer l'ignorance à la divinité même. La condamnation qui les frappa visait donc les erreurs christologiques plus ou moins impliquées dans leurs systèmes elle n'atteint pas la doctrine d'une science restreinte, présentée par les Pères et leurs modernes continuateurs avec toutes les nuances voulues pour sauvegarder l'intégrité du dogme (2).

Au demeurant théologiens et historiens conviennent d'un commun accord que cette vieille controverse n'a pas provoqué de définition dogmatique et que même les lettres de saint Grégoire n'ont pas le caractère d'un enseignement *ex cathedra* (3). Ce qui le confirme, c'est qne l'ancienne opinion patristique avait encore quelques défenseurs orthodoxes au début du VIIe siècle et jusque dans le haut moyen-âge byzantin (4).

Peut-on du moins en appeler avec M. Vacant, au magistère ordinaire? Il faudrait que la foi fût manifestement en jeu dans la question : les divergences d'autrefois et d'aujourd'hui attestent que ce n'est pas ici le cas. Ce qu'on a voulu appeler « le torrent de la tradition » (5) ne fait que charrier une doctrine communément admise sans doute, mais dont l'origine tardive et mêlée fait douter qu'elle dérive des sources pures de la

(1) Voir l'anathème préparé par le pape Vigile contre les erreurs nestoriennes, dans TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 644, note 2.

(2) LEBRETON, *op. cit.*, 458-463. Même jugement, au moins à titre hypothétique, dans HUGON, p. 265. Cette interprétation est déjà proposée par H. KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes*, t. II, p. 67-68.

(3) Ainsi LEBRETON, p. 462; SCHULTE, p. 128 et 147; et, du côté des théologiens, HUGON, p. 261 et 266.

(4) M. Lebreton (p. 463) cite « l'auteur anonyme, mais très orthodoxe, du *De sectis* attribué à LÉONCE DE BYZANCE », *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1864. Le P. Schulte attribue l'ouvrage à THÉODORE DE RAITHOU (vers 600) et y ajoute le témoignage postérieur d'EUTHYMIUS ZIGABENUS († après 1118), *P. G.* t. CXXX, col 635. Voir *op. cit.*, p. 128 et 137.

(5) HUGON, p. 267.

révélation. A moins d'un fait nouveau qui n'est pas encore survenu, on ne voit donc pas ce qui permet de « conclure qu'il faut rejeter *désormais* toute théorie qui attribuerait à l'âme de Notre-Seigneur une ignorance véritable » et que l'opinion des grands Pères grecs « n'est *plus* recevable en théologie » (1).

Comme acte du magistère ecclésiastique se référant au présent problème, nous n'avons, depuis l'époque patristique, que les quatre propositions 32-35 du décret *Lamentabili*. Les deux premières interdisent d'imputer au Christ aucune erreur, ou du moins l'erreur grossière que supposait l'eschatologisme de M. Loisy : les théologiens catholiques les plus hardis ont toujours tenu l'enseignement du divin Maître pour souverainement infaillible. Dans la suivante il est bien question de la science illimitée du Sauveur, mais d'une manière toute négative et apologétique, dont M. Lepin fait bien ressortir le sens lorsqu'il écrit : « Le théologien PEUT donc attribuer au Christ une science illimitée sans être obligé d'aller contre le sens moral et la raison (2). » Cependant l'auteur continue : « Dans quelle mesure le fait de cette science extraordinaire s'impose-t-il au critique et à l'historien ? » A cette question le texte du décret ne fournit aucun élément de réponse.

Plus prégnante est, sans contredit, la proposition 35 : « *Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae.* » Elle porte sans doute uniquement sur la conscience personnelle de Jésus, et non pas sur le problème général de sa science. Mais ne trancherait-elle pas, et sur un point de première importance, la question de son développement ? Car la contradictoire est bien celle-ci : « Le Christ a *toujours* eu conscience de sa dignité messianique », et l'on entrevoit quelles conséquences une affirmation aussi péremptoire peut suggérer à la logique du théologien.

L'hypothèse qui admet en Jésus un développement intégral selon les lois de la nature humaine n'est cependant pas ruinée sans ressources. Sans même recourir à la suprême

(1). HUGON, *op. cit.*, p. 265 et 253.
(2). LEPIN, *Christologie*, p. 69.

et légitime échappatoire que l'autorité enseignante de l'Église n'est pas irréformablement engagée dans un décret du Saint-Office, est-il vraisemblable qu'une aussi grosse question doive être tenue pour dirimée par la simple présence de l'adverbe *semper* dans la proposition condamnée ? Dès là qu'il s'agit d'une matière aussi importante et aussi neuve, on serait en droit d'attendre des termes plus précis et une insistance plus catégorique.

Mais il faut surtout recourir au contexte historique. La proposition se réfère a ces systèmes de gauche, adoptés par M. Loisy, d'après lesquels Jésus, après s'être d'abord cru un homme comme les autres, n'a pris que plus tard et sous l'action des circonstances conscience de sa fonction messianique. En condamnant cette psychologie fantaisiste et tendancieuse, l'Église veut affirmer que Jésus ne fut jamais dans l'ignorance ou le doute conscient sur lui-même ; mais elle n'entend pas se prononcer sur la première origine et la forme initiale de cette conviction. Cette question d'ordre purement théologique n'est pas résolue, tout simplement parce qu'elle ne se posait pas : à raison de leur généralité même, les termes de la condamnation ne préjugent rien. M. Lepin dépasse cette fois de beaucoup la portée du texte officiel, lorsqu'il en tire cette conclusion : « Il faut donc *croire* que, dès le premier instant de sa vie..., Jésus a perçu nettement, en son âme humaine, d'une conscience surnaturelle et infuse, en même temps que son union substantielle avec la divinité, sa destinée de Messie Rédempteur (1). » Après comme avant le décret, la porte reste ouverte et la voie libre à l'opinion d'après laquelle la conscience de sa mission surnaturelle aurait accompagné en Jésus l'éveil de sa conscience d'homme et suivi le même développement.

Faute de rencontrer un acte positif du magistère catholique, pourquoi faut-il qu'on ait parfois recours contre l'école moderne à des conjectures ou pis encore ?

« Hermès et Günther, furent condamnés, le premier par Grégoire XVI, le second par Pie IX, surtout pour avoir déclaré

(1) LEPIN, *ibid.*, p. 77.

que le Christ, en tant qu'homme, ne s'est élevé que graduellement, comme les autres hommes, à la conscience de sa nature divine et de son rôle messiassique, et qu'il a acquis la vision béatifique comme récompense de ses mérites personnels (1). » A l'appui de son dire M. Fillion se garde d'apporter la moindre citation ou référence, et sans doute pour cause : dans les textes pontificaux dirigés contre ces novateurs on chercherait vainement la trace d'une simple allusion au problème de la science du Christ. Pour disqualifier l'article signé J. H. qu'il se propose de réfuter, le même auteur rappelle à deux reprises que « cette partie des *Annales* a été naguère mise à l'Index » et il ajoute : « Nous ne serions pas surpris qu'en condamnant la dernière partie des *Annales de philosophie chrétienne*, la Congrégation du Saint-Office n'ait eu particulièrement en vue un langage si hardi (2). » Est-ce avec de tels arguments que l'on pense établir que le système « du progrès en Jésus-Christ » est « entièrement opposé à la doctrine catholique » ?

Si l'Église ne s'est pas encore prononcée, ni directement ni indirectement, sur la science du Christ, la doctrine commune des écoles n'est-elle pas une indication de son sentiment ? Deux conditions sont nécessaires pour que le *consensus* des théologiens fasse autorité : qu'il soit vraiment unanime et qu'il porte sur une matière unanimement affirmée comme intéressant la foi. Or, dans l'espèce, outre que l'unanimité requise ne serait peut-être pas suffisamment réalisée, la question est de celles qui n'ont avec la révélation qu'un rapport lointain et imprécis. Il ne s'agit donc pas de croyance au sens propre, mais de théologie et de système : la psychologie scolastique du Christ, même communément reçue, n'est pas autre chose (3). C'est dire que, tant pour ses assertions de détail, que pour ses positions d'ensemble, elle vaut uniquement par les raisons qui la soutiennent et qui demeurent toujours sujettes à révision.

(1) Fillion, *loc. cit.*, p. 166.
(2) *Ibid.*, p. 168.
(3) Voir Oswald, *op. cit.*, p. 236-237.

Même si elle est en règle avec les plus strictes exigences de l'orthodoxie la théologie moderne n'a-t-elle pas l'immense tort de diminuer le Christ ? Là gît assurément sa principale faiblesse auprès des mystiques et des théologiens façonnés par la méthode classique.

On peut cependant répondre que le rôle de la théologie scientifique n'est pas précisément de grandir le Christ à l'envi suivant un type préçonçu, mais bien de contrôler respectueusement, à la lumière de la révélation, le degré et le mode de grandeur qu'il a plu à Dieu de lui accorder. C'est le cas de se souvenir que le plan divin de l'Incarnation comportait une participation du Fils de Dieu à nos infirmités humaines. « Il est certain, écrit le P. Prat, que l'humanité du Christ est soumise à des limitations. Il y a d'abord les limitations *métaphysiques*. L'humanité du Christ est créée et partant finie... Il y a aussi les limitations d'ordre *économique*, concernant le rôle et l'office de rédempteur. Le Christ devait souffrir et mourir avant d'entrer dans la gloire et conquérir par son mérite une exaltation qui lui appartenait par droit de naissance. Il peut y avoir encore les limitations *volontaires*... Le Christ a spontanément renoncé, pour son existence terrestre, aux honneurs divins qui lui étaient dus. N'a-t-il pas porté le renoncement au-delà des bornes que lui imposait strictement, dans les plans actuels de Dieu, sa fonction de Sauveur (1) ? »

La vie intellectuelle du Christ n'échappe pas à cette loi générale. « Il faut bien s'arrêter quelque part, car on ne saurait attribuer à l'âme de Jésus une science adéquate de l'infini... Il faut donc nécessairement limiter la science du Christ. Si parfaite qu'on la suppose, il y a toujours un abîme infranchissable entre une science finie et la science infinie de Dieu. Ce n'est plus dès lors une question de principe, c'est une question de mesure, de plus ou de moins (2). » Il s'ensuit que la réponse est à chercher dans les faits, devant lesquels doivent s'incliner toutes les préférences spéculatives. Or l'Évangile suggère invinciblement l'impression que le Christ n'a pas plus

(1) Prat, *op. cit.*, t. II, p. 233.
(2) J. H., dans *Annales*, p. 352.

connu, dans sa carrière terrestre, la pleine lumière de l'esprit que la gloire de la chair ou les consolations du cœur (1).

Du moins tout se ramènerait-il à ce que le P. Prat a très bien appelé « les limitations volontaires » ? On a semblé parfois le dire. « A sa science naturelle et humaine s'ajoutait la science divine, à laquelle il avait recours dans les proportions requises par les évènements, et d'après les lois prudentes que la Providence traçait elle-même... Tout en ayant la science infinie de Dieu à son service, l'homme en Jésus-Christ ne s'en servait que proportionnellement à ses besoins (2). »

A cette conception séduisante la théologie doit malheureusement opposer la distinction des natures, avec la subordination de l'humanité qui en est la suite. Non seulement « l'homme en Jésus-Christ » n'avait pas la possession immédiate de la science divine, mais pas davantage cette faculté de communiquer *ad libitum* avec elle. Les lumières surnaturelles qu'il a pu avoir lui venaient de Dieu : il faut en chercher la source dans son infinie sagesse et la mesure dans son bon plaisir. Si donc il y eut des limitations dans l'intelligence du Sauveur, la raison principale en est, comme pour celles de sa sensibilité et de sa puissance, dans l'économie adoptée par la divine Providence pour le salut du monde. Humanité et divinité sont unies dans la personne du Christ; mais c'est toujours à la divinité qu'il appartient d'enseigner et de diriger, l'humanité ne peut que recevoir et obéir. Il faut d'ailleurs ajouter que la sainte âme du Christ a parfaitement accepté et aimé ces dispositions du Père céleste sur elle, les transformant en occasions de mérite et en moyens de salut pour nous (3).

La piété du grand siècle a su trouver dans cette théologie de l'Incarnation un aliment substantiel. « Qui nous introduira, s'écrie le cardinal de Bérulle, en la contemplation de ces trois

(1) Il est remarquable que la conception d'une science limitée se soit imposée à presque tous nos exégètes récents.

(2) Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 215.

(3) Voir S. Thomas, pars 3ª, qu. 14 : « De defectibus corporis assumptis a Filio Dei. »

vies de Jésus, l'une divine, l'autre voyagère, l'autre glorieuse ?... Qui nous fera voir les effets de la divinité, les uns opérés, les autres suspendus pour un temps en cette humanité ? Car le cours de la vie mortelle et voyagère du Fils de Dieu est partagé en deux sortes d'états bien différents et comme opposés l'un à l'autre. L'un est l'état d'infusion et de communication de plusieurs grâces, effets et qualités singulières, excellentes et divines, que l'humanité reçoit de la divinité occulte et cachée en elle. L'autre est un état de suspension et de privation de plusieurs autres grâces et effets, que cette même divinité, selon sa grandeur et sa liaison étroite à cette humanité, devait opérer en elle et par elle, et qui lui sont abondamment communiqués dans le ciel, lesquels néanmoins ont été souvent retenus et suspendus jusqu'au temps de sa vie glorieuse et céleste, pour la disposition de notre salut (1). » Et encore plus loin : « Il était en la divinité du Père, il était en l'amour du Père, mais non encore en la gloire du Père. Cette gloire était différée par le vouloir du Père sur son Fils, par l'amour du Fils envers son Père et par l'égard qu'avaient le Père et le Fils aux besoins et à la nécessité des hommes... O étrange divorce et séparation admirable, même entre la divinité et la gloire de la divinité !... Jésus est-il moins adorable et moins aimable pour avoir moins de gloire en sa vie, puisque c'est l'amour et le seul amour qui l'en sépare, et que c'est pour nous qu'il en est séparé (2) ? »

Si pourtant quelqu'un estimait encore que la christologie moderne est en voie de donner des proportions excessives à cet « anéantissement » du Fils de Dieu sous « la forme de serviteur », il y aurait lieu de le rassurer par le souvenir de quelques analogies. Il y a bien des manières d'entendre les perfections de Marie et tout autant, pour prendre un exemple plus *ad rem*, la science préternaturelle de premier homme. Beau-

(1) Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, disc. II ; édition Migne, Paris, 1856, col. 171.

(2) *Ibid.*, Discours VIII, col. 306. Voir aussi plus bas *Élévation à la sainte Trinité*, 12, col. 518-519.

coup de théologiens récents, tout en maintenant leurs privilèges à ces deux créatures élues, ne craignent pas de les assimiler plus largement qu'on ne le faisait autrefois aux conditions communes de l'humanité. Qui ne sait que les concepts théologiques de revélation et d'inspiration ont été modifiés dans une certaine mesure, et dans le même sens, par l'étude historique de l'Écriture ?

D'une manière générale, il n'est pas contestable qu'un travail s'est fait dans la théologie contemporaine, partout où il s'agit des relations surnaturelles entre Dieu et l'homme, pour mettre en pleine valeur la part de l'instrument humain. Ce besoin de psychologie concrète répond aux tendances positives de notre époque; mais il devait entraîner l'amendement, sinon le complet abandon, de bien des théories chères à l'école. Voilà sans doute pourquoi certains esprits se montrent toujours prompts à appréhender que ces sortes d'analyses ne fassent évanouir la réalité divine. D'autres pourtant, en nombre toujours plus grand, s'habituent à comprendre que l'action de Dieu est susceptible de modalités diverses et qu'elle n'est pas compromise par une appréciation plus exacte des contingences qui en entourent la manifestation.

Mais l'âme de Jésus est le lieu par excellence où se rencontrent l'humanité et la divinité. Il n'est pas étonnant de relever autour de nous une interprétation de sa vie intellectuelle où tendent à s'affirmer, à l'encontre de la théologie classique, les mêmes principes que dans les cas similaires de l'ordre surnaturel. Elle se heurte jusqu'à présent à de semblables préventions; n'est-il pas permis de lui pronostiquer un égal succès ? C'est ce que l'avenir se chargera de montrer.

⁂

Au terme de cet exposé, qui eut du moins l'intention d'être exact et impartial, une conclusion de fait doit être tenue pour acquise. Malgré toutes les apparences contraires, il existe deux conceptions catholiques de la science du Christ. Leur conflit le plus évident porte sur l'étendue et le développement de son savoir humain; mais leur divergence la plus profonde

est peut-être dans la manière d'en comprendre les sources et la méthode à suivre pour en déterminer l'action. Ces deux doctrines sont très inégalement accréditées : l'une se présente avec l'éclat d'un long passé, l'autre dans le pénible tâtonnement des débuts ; la première a pour elle l'immense armée des écoles classiques, la seconde ne groupe encore que des défenseurs rares et isolés. Néanmoins, à les examiner de près, ni celle-ci n'est aussi négligeable qu'on veut bien parfois le dire, ni celle-là n'offre la valeur absolue qu'elle semble promettre ou que de trop zélés partisans promettent en son nom.

Dès lors, la question n'est pas close et il n'y a pas lieu d'entraver la liberté de la discussion (1). La conception nouvelle peut obtenir droit de cité dans la théologie ; mais elle a besoin de préciser ses positions et de renforcer ses preuves. Toujours est-il qu'il faut la prendre au sérieux. Si la doctrine classique doit avoir gain de cause contre elle, ce ne sera pas en l'écartant par prétérition ou sur un simple procès de tendances, ni peut-être sans subir elle-même de notables remaniements. Médiocre ne serait pas le profit si ce commun effort de méthodes différentes, avec le mutuel contrôle et la salutaire émulation qui en sont le fruit, devait avoir pour résultat une plus parfaite connaissance de ces « trésors de science et de sagesse » que la foi catholique a toujours reconnus avec l'Apôtre dans l'âme du Seigneur Jésus.

Jean RIVIÈRE.

(1) Telle est la position nettement prise, malgré ses préférences, par OSWALD, *op. cit.*, p. 239-240.

Saint Augustin et le texte biblique ; l'Itala.

L'Écriture Sainte n'avait inspiré d'abord à Augustin catéchumène qu'une vive répulsion. Elle était trop mal écrite (1). Bientôt cependant il s'y accoutuma et à Cassiciacum, pendant les jours qui précédèrent son entrée définitive dans l'Église, il lut avec une ferveur passionnée les Épîtres de saint Paul. Isaie dont il avait entrepris l'étude, sur le conseil de saint Ambroise, lui parut encore trop ardu pour lui. En revanche les Psaumes le jetaient dans le ravissement. Il y trouvait avec délices l'expression de tous les sentiments qui affluaient dans son âme, enfin arrachée à jamais aux séductions du monde et généreusement livrée à l'action de la grâce divine (2). A partir de ce moment, on peut dire que les Livres saints ne quittèrent plus ses mains. Il les étudiait pour sa satisfaction personnelle, pour y apprendre la vraie doctrine dans sa source la plus autorisée ; il dut bientôt les étudier aussi pour instruire les autres, répondre à leurs interrogations ou les guider dans un semblable travail. Ce besoin de les approfondir, plus que jamais il l'éprouva et avec une certaine angoisse au moment où son ordination inopinée et la charge de prédicateur que le vieil évêque Valère ne tarda pas à lui confier, augmentaient ses responsabilités (3). Les adversaires qu'il eut à combattre et qui tous prétendaient s'autoriser de l'Écriture ou y puiser des objections — païens, manichéens, donatistes, pélagiens — l'obligèrent à l'examiner de plus près encore. Dans l'Église même, des questions controversées s'agitaient auxquelles les Livres saints devaient apporter au moins un principe de réponse. Il faut y ajouter les innombrables problèmes que suscitait leur lecture même et qui provoquaient la curiosité inquiète ou subtile non pas seulement de quelques érudits mais de simples chrétiens, des femmes elles-mêmes, habituées à la lecture publique

(1) *Conf.* III. c. 5, n. 9.

(2) *Conf.* VII. 20-21, 26-7. ; *Cont. Acad.* II. 2. 5 ; *Conf.* IX. 5. 13, 4. 8-11.

(3) *Ep.* 21, surtout n. 3.

ou privée de l'Écriture et désireuses de la toujours mieux comprendre (1).

Tel est le cadre dans lequel se développe l'activité scripturaire de saint Augustin. Elle reflète à la fois ses tendances et les obligations de sa charge. Augustin exegète apparaît bien différent de saint Jérôme. Celui-ci est avant tout un philologue, épris de la vérité hébraïque, soucieux de restaurer selon la pureté du texte original l'Écriture que vénère l'Église latine, s'efforçant d'en éclairer le sens par toutes les ressources de l'érudition livresque ou orale, se livrant dans ce but aux plus rudes travaux de jour et de nuit, beaucoup moins désireux de spéculer sur le contenu des livres saints que de le mettre en pleine lumière, la vérité se suffisant à elle-même. Augustin reste le philosophe pour lequel les mots sont secondaires à qui la doctrine importe seule avec toutes les applications et interprétations qui enrichissent la révélation. Les divergences purement verbales sont pour lui sans importance. Le souci critique est toujours dominé par les préoccupations doctrinales ou les vues du pasteur des âmes, attaché à la tradition ecclésiastique et obligé de compter avec les préjugés plus ou moins légitimes de son troupeau. Il voit les choses de très-haut. Il tient à un texte correct mais pourvu que la doctrine dans son ensemble et ses détails soit orthodoxe, il se préoccupe secondairement de savoir si elle est nettement indiquée à tel endroit plutôt qu'à tel autre. Les insuffisances de sa formation technique le maintenaient d'ailleurs plus facilement dans cette position moyenne. Il ignorait l'hébreu dont sa connaissance pratique du punique ne lui faisait entrevoir que quelques clartés. Malgré les mauvais souvenirs que lui avait laissés l'étude du grec aux écoles de Tagaste et de Madaure, il en avait assez rappris pour discuter la valeur des leçons divergentes, recourir aux originaux, les comparer pertinemment avec leurs diverses traductions latines lire et au besoin traduire quelques pages de tel ou tel docteur d'Orient. Il ne se sentait point assez solidement instruit pour s'essayer lui-même à l'œuvre qu'il réclamait de saint Jérôme et qui lui paraissait, en ce domaine, plus urgente que toute autre, une traduction nouvelle aussi exacte que possible des Septante.

A l'égard de cette dernière version son attitude est particulièrement significative : son évolution, si l'on peut parler d'évolution, suit une courbe opposée à celle de S. Jérôme. Ce dernier parti des idées courantes sur l'inspiration de la traduction des Septante en arriva de plus en plus non seulement à ne donner à

(1) La correspondance de S. Augustin, comme celle de S. Jérôme, est en grande partie consacrée à répondre à des questions de ce genre; de même plusieurs de ses traités, spécialement les diverses *Quaestiones*.

cette version qu'une valeur purement humaine, en dépit des légendes tenaces, mais même à la déprécier dans ses résultats comme dans ses méthodes. Elle ne représentait finalement pour lui qu'un texte bien inférieur à la vérité hébraïque, intentionnellement altéré par endroits pour dérober aux gentils certaines vérités et par suite diminuant d'autant le patrimoine doctrinal du christianisme (1). Pour S. Augustin, au contraire, la croyance à l'inspiration des Septante et à la valeur ecclésiastique de leur œuvre ne fit que s'accentuer. Les objections de S. Jérôme soit dans ses œuvres, soit dans les réponses directement adressées à Augustin ne parvinrent point à l'ébranler. Les préoccupations du pasteur dominèrent ici absolument les scrupules du critique, — dans la mesure restreinte où l'on peut admettre qu'il en éprouvait.

Elles l'amenèrent à des déclarations quelque peu déconcertantes et à l'énoncé d'une théorie d'autant moins satisfaisante qu'elle allait pour longtemps détourner, ainsi que d'autres principes du même docteur (2), l'exégèse de sa voie véritable. Tout d'abord Augustin ne se rend compte en aucune manière de l'utilité d'une nouvelle traduction de l'hébreu. Il en existe déjà plusieurs, qui ont prétendu corriger les Septante, pourtant bien à même de comprendre le texte original. Que peut-on espérer de nouveau après Symmaque, Théodotion, Aquila, la cinquième version ? Si le texte hébreu est clair, ils l'ont compris; s'il est obscur comment Jérôme pourrait-il se flatter de le comprendre mieux qu'eux ? Jérôme n'a pas de peine à rétorquer l'argument. Augustin a publié le commentaire de quelques psaumes : comment peut-il y trouver tant de nouveau à dire, alors que chez les grecs et les latins, il y a déjà tant de commentateurs et des plus illustres, six chez les grecs : Origène, Eusèbe, Théodore d'Héraclée, Astérius de Scythopolis, Apollinaire, Didyme, pour ne parler que de ceux qui ont commenté le psautier en entier; Hilaire, Eusèbe chez les latins, Ambroise qui s'inspire d'Hilaire (3). Augustin n'insista pas. Il se laissa même convaincre par Jérôme qu'une traduction faite à nouveau sur l'hébreu pouvait être utile pour vulgariser les textes omis par les Septante ou diversement présentés et où il y avait à prendre des témoignages favorables au dogme (4). Jusqu'à la fin

(1) Sur S. Jérôme et les Septante voir entre autres L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, Fribourg, 1910, §. 6. I. p. 141-57.

(2) Par exemple sur la multiplicité des sens littéraux, sur l'importance de l'interprétation mystique des nombres.

(3) Aug. *Ep.* 28. 2; Hier. *Ep.* 112. 20.

(4) Ep. 82. 34. Le passage est caractéristique pour montrer à quel point les travaux de Jérôme sur la Vulgate restaient peu appréciés de S. Augustin: De interpretatione tua iam mihi persuasisti qua utilitate scriptores volueris

cependant il reste attaché par-dessus tout aux Septante. Dans ses études scripturaires comme dans ses traités, il ne laisse qu'une place tout à fait accessoire à la version faite selon l'hébreu. Il va même, là où le sens du texte ne peut être absolument rendu, jusqu'à préférer le maintien de la version erronée des Septante à une nouveauté à laquelle les oreilles des fidèles ne sont point habituées (1).

Pour justifier cette préférence interviennent des raisons de principe et des raisons de pratique. Les Septante constituent une version privilégiée parce que l'Esprit-Saint lui-même l'a autorisée. Au début, il est vrai, Augustin n'est pas absolument sûr de l'histoire des cellules isolées et de la concordance parfaite des versions qu'ont élaborées séparément les soixante-dix vieillards, envoyés par Eléazar au roi Ptolémée. En dehors même de ces circonstances, un accord des traductions aurait pu se produire qui par lui-même serait déjà impressionnant (2). Il n'est pas douteux cependant que pour Augustin l'histoire des cellules est vraie. Les formules qu'il emploie pour la rappeler n'enlèvent rien à l'absolu de l'affirmation et à la force démonstrative qu'il attribue à ce fait : C'est la marque d'une intervention incontestable de l'Esprit-Saint et par conséquent d'une action dans l'âme de ces vieillards identique à celle qu'il exerçait sur les auteurs inspirés. La conséquence rigoureuse, entrevue puis nettement affirmée, c'est que, s'il y a divergence entre le texte hébreu et celui des Septante, la divergence est voulue par l'Esprit-Saint. Ce sont deux voies différentes pour nous communiquer des enseignements également précieux et authentiques. L'Esprit-Saint ne corrige pas son œuvre, il la complète et l'adapte à une situation nouvelle. Le même don prophétique agit ici et là. A cette valeur interne s'ajoute l'autorité que confère à la version des Septante son utilisation par le Sauveur et les Apôtres : le Nouveau Testament lui rend témoignage. De là l'usage de toutes les Églises grecques et latines pour qui le texte des Septante est devenu le texte officiel, au point que, chez les grecs, la plupart ignorent même qu'il existe d'autres traductions, usage raisonné d'ailleurs et fondé sur la croyance à l'origine divine de cette version (3).

transferre de hebraicis *ut scilicet ea quae a Iudaeis praetermissa vel corrupta sunt proferres in medium*.

(1) *Ep.* 82. 35.

(2) *Ep.* 28. 2 (en 394-5) ; *Doct. chr.* II. 15. 22 (396-7). La suite de ce travail, étant consacrée directement à l'examen de la thèse de Dom De Bruyne sur l'*Itala*, justifiera le maintien de cette date).

(3) Voir les références groupées par les éditeurs bénédictins, à la table, au mot *septuaginta*, en particulier les lettres 71 (en 403), 82 (en 405);

Il serait tout à fait inopportun de troubler cet usage séculaire. L'expérience qui a été faite, en telle église d'Afrique, au sujet de la version hiéronymienne de Jonas le prouve (1). Aussi S. Augustin s'oppose-t-il de tout son pouvoir à l'introduction générale de cette version selon l'hébreu pour remplacer l'autre, non point, comme on le lui reproche méchamment, par jalousie pour les travaux du solitaire de Bethléem, mais par souci de pasteur, redoutant de troubler sans grand profit les habitudes pieuses de ses ouailles (2). Les Septante resteront donc pour l'Ancien Testament, l'Écriture ecclésiastiquement autorisée (3).

Cela ne veut point dire qu'Augustin se désintéresse du texte scripturaire. Au contraire ; il faut veiller à avoir une édition latine de la Bible ainsi comprise aussi correcte que possible. Les versions latines foisonnent mais n'offrent aucune garantie. Le premier venu a pris le premier texte grec qui lui tombait sous la main et l'a traduit comme il l'entendait. Le travail fondamental de revision consistera donc, après avoir choisi un texte latin correct, à le confronter avec le texte grec, celui des Septante pour l'Ancien Testament. De préférence que ce texte latin soit celui de l'Itala, version à la fois plus littérale et plus nette que les autres. Aucune cependant n'est à négliger. Toutes en effet se ramènent à deux genres de traduction : ou bien elles se soucient exclusivement de fidélité au point de n'éviter ni barbarismes ni solécismes et de parler grec en latin, ou bien elles visent d'abord à l'élégance et s'attachent plus au sens général qu'à l'interprétation rigoureuse de chaque mot. Ces dernières plus lisibles sont préférables. Les premières cependant restent indispensables pour éclairer, à titre de comparaison, sur le sens du texte original. Les diverses versions littérales selon l'hébreu jouent ici leur rôle utile. Toutefois cela ne doit comporter aucun détriment pour la primauté des Septante, en ce qui concerne l'Ancien Testament et celle du texte grec, à l'égard du Nouveau (4). Aussi Augustin a-t-il parcouru avec une réelle satisfaction la version latine récemment faite par Jérôme du

l'enarratio in ps. 87. 10 (après 415 ?) ; le *De Civitate Dei*, XVIII. 42-44 (en 426).

(1) *Ep.* 71. 5, anecdote savoureuse montrant quelles difficultés eut à vaincre la Vulgate pour s'implanter ; réponse de Jérôme *ep.* 112.22.

(2) *Ep.* 82. 35 : et hi qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intellegant propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra septuaginta auctoritatem tanquam novum aliquid proferentes magno scandalo perturbemus plebes Christi quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt, quae etiam ab Apostolis approbata est.

(3) *Doct. christ.* II. 15-22.

(4) *Doct. christ.* II. 11-15, n. 16-22.

Nouveau Testament grec. Sauf quelques minuties, elle est parfaitement fidèle (1). Jérôme devrait bien exécuter le même travail pour les Septante : ce serait un immense service rendu aux églises occidentales, bien digne de tenter son zèle (2). En fait celui-ci avait de lui-même commencé ce travail. Malgré l'invitation d'Augustin, il le laissa inachevé, pour deux raisons, où il est difficile de voir autre chose que des prétextes : la pénurie de copistes latins à Bethléem et un vol dont il fut victime, qui le priva d'une partie de la tâche déjà exécutée (3).

A défaut du texte de Jérôme sur les Septante et en l'attendant, Augustin se mit lui-même à l'œuvre pour certains livres de la Bible, pour l'Heptateuque notamment. D'une manière générale, s'il attacha toujours peu d'importance à la *veritas hebraica* si prônée par Jérôme il prit soin de comparer minutieusement, selon la théorie établie par lui-même au livre II du *De doctrina christiana*, les divers *codices latini* avec le texte grec, en particulier celui des Septante et de tâcher par là de rétablir le sens primitif de cette version, étrangement défigurée parfois en passant au latin. Il est douteux qu'il ait eu directement sous la main le texte grec des autres versions. Autant que l'on peut s'en rendre compte, s'il les cite c'est de seconde main et probablement, en empruntant aux commentaires de S. Jérôme, très abondants en données de ce genre Les *Quaestiones* et les *Locutiones* in *Heptateuchum*, écrites vers 419, offrent, entre autres, de nombreux exemples de la manière dont Augustin comprenait ce travail de critique textuelle et illustrent à merveille les données parfois obscures du *De doctrina*.

Toutefois, on le comprend, pour un esprit aussi porté à la spéculation que celui d'Augustin, ce travail de critique nécessaire n'était qu'une préparation et ne le captivait pas pour lui-même. Une fois un texte correct et pur établi, l'important était de l'étudier et de le mettre en valeur. Ici encore les divers commentaires d'Augustin éclairent bien la théorie exposée et codifiée dans la *Doctrina* (4). Elle reflétait l'expérience acquise par le saint Docteur, au cours des longues années passées dans le contact intime avec le Livre, aussi bien que ses réflexions sur les travaux d'autrui et les idées qu'ils lui avaient communiquées. Le premier résultat à obtenir est l'intelligence littérale, matérielle du texte, dont on s'assurera, autant que possible, la possession par une lecture intégrale et un travail de mémoire intensif. La difficulté est ici plus grande que pour les livres ordinaires : il s'agit d'une version qui

(1) *Ep.* 71. 6 (en 403).
(2) *Ep.* 71, 4, 6.
(3) Hier. *Ep.* 134, fin (en 416).
(4) l. II.

forcément n'a pu triompher de toutes les difficultés de l'original et en garde souvent les traces. Ce texte lui-même, notamment dans l'emploi très fréquent du style figuré, fait allusion à des faits, des mœurs, des êtres du règne minéral, végétal, animal, à des localités et des personnages dont l'identification est souvent malaisée. Enfin Augustin admet que Dieu a particulièrement voulu que l'Écriture fût obscure afin de stimuler l'intelligence, naturellement paresseuse quand sa tâche devient trop commde. Il conviendra donc de commencer la lecture de la Bible par les passages plus accessibles qui permettront de se familiariser plus facilement avec le langage scripturaire et d'aborder ensuite avec plus d'aisance les parties obscures. Toutes les ressources seront ici nécessaires. Parallèlement à la comparaison soit des diverses versions entre elles soit de ces versions avec les textes grecs correspondants, où se précisera souvent le vrai sens, la connaissance des langues et celle des diverses sciences profanes, à l'exception des sciences superstitieuses et démoniaques, rendront les plus grands services et sont indispensables. Comment éclairer certaines comparaisons, par exemple, si l'on ignore l'histoire naturelle ou la géographie ou l'astronomie ? Sans doute il y faut de la mesure, mais on ne saurait contester cette utilité des arts libéraux, de la dialectique et de la philosophie en ce qu'elle a de vrai. Pour cette dernière on ne fait qu'exercer un droit de reprise. La science grammaticale avec les règles de la ponctuation et de la distinction des mots est capitale. A elle seule une lecture faite selon ces règles supprimera bien des obscurités. Au surplus il ne manque pas d'instruments de travail, sur l'onomastique, la géographie et la chronologie par exemple, spécialement composés en vue des études scripturaires et qui facilitent singulièrement le travail du bibliste. Augustin lui-même a voulu apporter sa contribution à cette œuvre de préparation. Les *Locutiones in Heptateuchum* sont destinées à jouer, dans leur ordre, le même rôle que les onomastiques édités par S. Jérôme. Cet ouvrage facilite la lecture de l'Écriture Sainte en signalant, en expliquant et en cataloguant les idiotismes que renferment les sept premiers livres de l'Ancien Testament. A vrai dire le travail est assez superficiel et se ressent des insuffisances philologiques de l'auteur. Un S. Jérôme l'eût exécuté autrement. La plus grande part de l'ouvrage est consacrée à signaler certaines locutions moins latines et à leur donner un équivalent correct. Du moins faut-il y louer le souci de rechercher et de rétablir la véritable leçon des Septante et peut-on y glaner quelques indications précieuses sur les variantes que présentait alors la Bible latine.

Ferdinand CAVALLERA

(à suivre)

NOTES ET CRITIQUES

Henri Bremond. *L'Invasion mystique*, Paris, Bloud, 1916. (1)

« La vie intérieure du catholicisme français au XVIIe siècle », tel est proprement le sujet de l'ouvrage dont M. Bremond commence la publication par le volume que nous présentons aux lecteurs du *Bulletin*. « L'Humanisme dévot » n'en était que la préface somptueuse. L'auteur y décrivait la nature du sol sur lequel a poussé le mysticisme; il s'agit maintenant de contempler la fleur-raison de cette plante mystérieuse. La dévotion prépare et soutient la vie mystique; elle s'élève rarement à cette hauteur. « L'intuition immédiate de Dieu » autant qu'elle est possible, voilà proprement le fond du mysticisme et c'est un don essentiellement gratuit que Dieu fait à qui il veut et quand il veut. L'âme humaine peut y aspirer, s'y préparer; elle n'est jamais sûre de l'obtenir et il n'y a pas, à parler exactement, un art pour vivre de la vie mystique comme il y en a un pour vivre de la vie morale. Il n'en reste pas moins que, dans les âmes à qui Dieu fait ce don, c'est « la source d'eau vive » d'où jaillissent les vertus et les œuvres qui sont leur parure aux yeux des hommes.

La vie mystique, si abondante dans la première moitié du XVIIe siècle, ne fut pas alors, il faut le redire, un phénomène spontané; c'était au contraire un courant qui venait de loin — « la tradition mystique » ne s'est jamais éteinte dans l'église; — elle s'était ranimée au XVIe siècle, comme pour faire contrepoids aux crimes et aux vices qui semblent à cette époque sinon plus nombreux du moins plus audacieux. « Le XVIe siècle mystique prépare le XVIIe et lui passe le flambeau ». M. Bremond ne fait que parcourir rapidement une seule province, le Comtat, et il voit vers la fin du XVIe siècle, les eaux vives de la grâce y circuler de toutes parts : il en est de même à peu près partout en France.

C'est un préjugé assez général que la vie morale d'un peuple ou d'une époque dépend de son état politique. Les agitations de la vie publique ont sans doute leur retentissement dans l'ordre moral, mais il s'en faut, grâce à Dieu, que le vent des révolutions

(1) C'est le tome second de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Cf. *Bulletin* 1915-16, p. 229-34.

puisse bouleverser aussi vite l'âme d'un peuple que ses institutions. A ne regarder le seizième siècle que dans les hommes et les évènements qui sont en pleine lumière sur la scène de l'histoire, il n'y en a peut-être pas un autre, depuis que le christianisme a pris possession de l'Europe, où le crime tienne plus de place ni qui semble plus déshérité des vertus chrétiennes. Si l'on écarte le voile sanglant qui nous cache la figure du vrai peuple chrétien, on y voit éclater toutes les énergies de la foi ; aucune époque n'a donné à l'Eglise plus de saints ni au monde plus de héros. Le dix-septième siècle apparaît plus magnifique dans sa grandeur sereine et « la tranquillité de l'ordre » ; à vrai dire, il n'a fait que mettre en valeur un héritage que lui a légué le siècle précédent. Quant à sa succession, c'est Voltaire qui l'a recueillie ; il trouva, on le sait, une société toute prête à l'écouter ; hélas! il ne s'est rencontré alors, nulle part, dans la France encore chrétienne mais amollie par le régime, des âmes assez fortes pour arrêter « l'invasion du libertinage ».

Quoi qu'il en soit, si notre patrie, à l'aurore du dix-septième siècle, se couvre « d'une moisson de saints », c'est qu'ils avaient été « élevés et bien élevés sous le règne des Valois dans une France où se maintenait vivace, malgré tant d'abus et de scandales, le plus pur esprit du christianisme ». Il faut les voir défiler, ceux du moins qu'on appelle « les mystiques », dans le livre de M. Bremond. C'est bien une « invasion » : l'on dirait d'une théorie de la Jérusalem céleste se développant sur la terre de France pour la gloire de Dieu et l'honneur de son Eglise.

Marie de Valence qui ouvre la marche du pieux cortège « n'a fondé aucune œuvre, elle n'a appartenu à aucune communauté religieuse. C'est une pure contemplative. Aucun maître ne l'a façonnée. Lorsqu'en 1599. le P. Coton l'a rencontrée pour la première fois, il l'a trouvée déjà pleinement épanouie à la vie mystique, et il a sans doute plus appris d'elle qu'il ne lui a appris lui-même ». Elle était née de parents calvinistes qui la marièrent à treize ans à un notaire calviniste, Mathieu Ponchelon, de la Beaume-Cornillane, village huguenot presque tout entier. Toutefois, au moment de son mariage, ses parents étaient redevenus catholiques et elle aussi par conséquent. Mais il n'y avait pas d'église à la Beaume, elle allait au prêche comme tout le monde. Cependant un secret instinct la poussait à se mettre à genoux, quand elle se trouvait seule au temple ; elle désirait d'entendre la messe. La jeune femme qui se sentait minée de je ne sais de quelle langueur dut changer d'air et aller à Valence, ou elle passa le reste de ses jours : d'où le nom quelle porte dans l'histoire. Elle demanda en partant à son mari l'autorisation d'entendre la messe. — « Allez à la messe, quand vous voudrez lui dit-il, qu'aussi bien veux-je y aller ». Il mourut peu de temps après en bon catholique.

Ces menus détails ne vaudraient pas la peine d'être rapportés, s'ils ne servaient à montrer que la grâce de Dieu qui se sert ordinairement d'instruments sensibles, comme de la parole ou de l'exemple, pour agir sur les âmes, n'en a pas besoin et que Dieu fait, quand il le veut, des saints sans y employer aucune intervention humaine. Marie de Valence, convertie d'hier au catholicisme, est, pour ainsi dire, assaillie tout de suite des visites divines et initiée à la plus pure contemplation, La grâce de Dieu est un principe

d'union et non de séparation ; c'est le lien des âmes dans son église qu'il a établie dans l'unité et à laquelle il a préposé des hommes pour la gouverner. Les âmes donc, même les plus favorisées de Dieu, ne sauraient vivre dans l'isolement ; elles sont sous la conduite de Dieu et il faut pourtant qu'elles se mettent sous la main d'un homme ; sans cela, elles s'exposent à ne plus reconnaître leur chemin : c'est l'ordre établi par Dieu et il n'y a pas de meilleur signe pour discerner le vrai mystique du faux que l'humble docilité qui caractérise le premier et dont le second est toujours dépourvu. La Providence adressa donc Marie de Valence au P. Coton comme au guide dont elle avait besoin au moment où elle venait d'entrer dans sa vocation de contemplative. « Très souple, très large et très respectueux de la liberté des âmes, le P. Coton ne changea rien au plan de vie tout simple et tout naïf que Marie s'était choisi sans même y penser. Elle ne quitterait ni Valence ni le monde, elle continuerait sur place son petit train obscur et paisible. Révélée seulement à quelques rares intimes, l'humble et pure flamme achèverait de se consumer dans la nuit ». Née en 1575, elle mourut en 1648 et, si vous demandez ce qu'elle a fait sur la terre, dans une assez longue vie, nous répondrons : Elle a prié, elle a aimé, elle a contemplé Dieu de ce regard simple qu'une grâce de choix peut seule donner aux cœurs purs.

Elle devint, peu à peu, la « sainte » notoire, officielle, si l'on peut dire, du pays, sans doute parce que la présence de Dieu qui se faisait habituellement sentir à son âme transparaissait dans sa vie extérieure ; c'était comme une lumière discrète et douce qui émanait d'elle, surtout quand elle priait. Mais toute la beauté de cette âme privilégiée était intérieure. « Elle n'aimait pas faire la sainte, nous dit M. Bremond. Elle réservait ses beaux secrets soit à ceux qui avaient charge de la conduire, comme le P. Coton, soit à ses jeunes disciples, comme Louis de la Rivière et M. Olier ». Cependant quelque chose de « ses beaux secrets » transperçait au dehors ; elle se cachait du monde le plus qu'elle pouvait, mais le monde venait à elle. Un jour Armand de Richelieu, évêque de Luçon, se présenta chez elle de la part de Marie de Médicis ; elle dut même, sur son invitation ou plutôt sur son ordre, rejoindre à Lyon la reine-mère. Mais ce qu'elle savait des choses de Dieu et le langage dont elle usait pour en parler, y avait-il à la cour beaucoup de gens pour l'entendre?

Et pourtant des mystiques, on en trouve partout à cette époque, là même où l'on s'attend le moins à les rencontrer, même dans l'intimité de Henri III et de Henri IV : c'est « l'âge d'or du mysticisme français ». La multitude ne peut pas vivre de cette vérité sublime que « le pur amour » est la plus essentielle et presque la plus simple des vertus chrétiennes, mais il y a tant d'âmes alors qui en vivent ou qui proclament qu'il faut en vivre, qu'il semble que tout le monde la comprend. Henri IV, certes, n'est pas un mystique, mais il sait que son conseiller et son ami le P. Coton est un saint et, ce qu'il goûte le plus en lui, c'est l'homme de Dieu, l'homme « qui allait à Dieu en démarches de géant ». Car le confesseur de Henri IV — il ne le fut que les deux dernières années (mars 1608-mai 1610), bien qu'il soit entré à la cour en 1603 — a été l'un des hommes qui ont, par leur action directe sur les âmes

et leur propre vie intime, contribué le plus à la renaissance du mysticisme. Controversiste, prédicateur, conseiller du roi, il est surtout « un personnage fort intérieur », il fait sa principale affaire « d'introduire les simples fidèles à la vie dévote, de soutenir et de suivre les âmes choisies qui vont à l'union divine par une route plus obscure et plus dépouillée ». il enseigne à une foule d'âmes « le chemin de la perfection » et lui-même, « s'il n'arrive pas à la contemplation la plus haute », « il aime Dieu si ardemment », « il vit ici-bas si angéliquement que les anges l'ont quelquefois gratifié de leur présence ». Du reste « la vie mystique, tel qu'il la comprend et la pratique, est un holocauste ». Il se tient prêt à tous les sacrifices et, l'occasion venue, il fait, sans la moindre hésitation, ceux qui lui sont demandés. Il entre à la cour et il en sort avec le même abandon à la volonté de Dieu ; il traite avec les grands de la terre, mais les yeux « fichés » sur le roi du ciel ; « s'il tâche de complaire c'est à celui-là ». « Il ne regarde aux hommes sinon en tant que Dieu veut qu'il essaie de leur être agréable pour leur bien-faire » Cette doctrine, il l'a constamment enseignée et pratiquée. Ce jésuite est incontestablement un homme de grande taille. M. Bremond l'a peint de telle sorte que nul ne pourra plus douter que le portrait ne soit ressemblant.

Après le jésuite, le capucin. Quel contraste? Mais non, c'est le même esprit, cette « impulsion mystérieuse qui pousse le catholicisme moderne à une pratique plus intense de la prière intérieure, de l'oraison, sous toutes ses formes ». « D'une même ardeur, bien que selon des méthodes différentes, jésuites et capucins prêchent l'oraison à tous, laïques aussi bien que religieux ; ils la représentent comme le pivot essentiel de toute vie sérieusement chrétienne ». « La spiritualité franciscaine paraît plus affective, celle des jésuites plus volontaire et spéculative... », en un mot, celle-ci, plus ascétique, celle-là, plus mystique.

Mais il ne s'agit pas de disserter sur une doctrine, il faut voir des âmes et c'est un spectacle merveilleux. Le P. Ange de Joyeuse, le P. Joseph, « l'Eminence grise », le P. Benoît de Canfeld, tous les trois capucins, tous les trois emportés par l'Esprit de Dieu sur les sommets de la vie spirituelle et tous les trois remplissant les rôles les plus divers sous une même inspiration.

Le premier est un prince ; il est né, pour ainsi dire sur les marches du trône, c'est « la perle des Joyeuse ». A vingt-quatre ans, peu de jours après la mort de sa femme, il entre chez les capucins, au mois de septembre 1587. « Peu s'en fallut, dit-on, que Henri III, ne tombât à la renverse, lorsqu'il vit son compagnon de tous les jours dans cet habit, la tête rasée et les pieds nus ». Après quelques années de solitude et de ferveur, F. Ange reparaît soudain sur la scène profane ; deux de ses frères avaient été tués à Coutras, un troisième, battu par les troupes royales, venait de mourir noyé dans le Tarn et il fallait un Joyeuse à la tête des troupes de la Ligue. Il ne restait plus que F. Ange et son frère le Cardinal : le peuple réclame F. Ange pour chef. Le Pape changea ses vœux de frère mineur « avec celui de l'ordre de saint Jean de Jérusalem » et, le voilà général. Quand la ligue n'eut plus de raison d'être, il fit sa paix avec Henri IV et redevint F. Ange ; il reprit la grosse corde et l'habit rapiécé, recommença « la vie unitive et extative ». Le siècle finissant

— on était en 1599 — léguait au XVIIe siècle cet exemple mémorable. Curieux temps et non moins admirable que celui où le monde voyait, sans trop s'en étonner, « les enfants des dieux » descendre tout d'un coup de ces hauteurs inaccessibles où la naissance avait marqué leur place, pour se faire moines mendiants. Nous sommes devenus plus discrets. Il n'y a plus aujourd'hui tant de chemin à faire pour aller de n'importe où chez les capucins, mais, en général, les convertis célèbres ne se précipitent plus dans le bien avec le même élan ; on ne passe plus aussi facilement « du siècle au cloître ».

Le P. Joseph, né à Paris le 4 novembre 1577, de Jean Leclerc du Tremblay baron de Maffiers, ambassadeur de France à Venise et de Marie de Lafayette, était également d'une noble lignée, quoique moins illustre que le P. Ange. Il avait reçu l'éducation la plus brillante. On lui avait appris et il savait le grec, le latin, l'hébreu, l'italien, l'anglais, l'espagnol, le droit, la philosophie, les mathématiques, et tout cela, à dix-huit ans. Il parcourt l'Europe durant quatre années, de 1595 à 1599, où il entre chez les capucins. Bientôt, lecteur en philosophie, maître des novices, grand prédicateur, grand directeur d'âmes d'élite, auteur « d'un des plus beau livres de notre littérature religieuse : « L'Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison », il est lui-même « un spirituel » et « il fait l'oraison de quiétude ». Cependant le voici devenu l'auxiliaire de Richelieu, « accablé de soucis profanes et chargé d'étranges besognes ». Va-t-il pour cela cesser d'être un mystique ? Non « il ne renonce à aucune des saintes ambitions de sa jeunesse capucine et entend rester « le héraut de l'amour divin ». Il est « déconcertant » ! Peut-être pour nous qui ne savons plus guère « qu'entre la vie contemplative et les œuvres extérieures, il n'y a pas d'opposition mais, au contraire, une étroite convenance, de secrètes harmonies ». Nous avons fait la division du travail, nous l'avons même poussée à l'excès. On voit de reste que nos ministres ne font pas oraison. Mais il n'y a pas que les hommes politiques à qui il faudrait « prêcher le retour à l'intérieur » et aussi de tremper la vigueur de l'âme par une grande culture intellectuelle.

Le P. Joseph, très sincère dans sa voie, fut plutôt un théoricien de la vie mystique « il n'en connut les derniers secrets que par les livres ». « La flamme mystique » peut bien « brûler les impuretés de l'action », il n'en reste pas moins que la cour et les affaires ne lui fournissent pas précisément « sa matière ».

Benoît de Canfeld, ainsi appelé du nom de la ville où il naquit en Essex, sous le règne d'Elisabeth l'a dépassé « et par la splendeur de son génie mystique et par l'étendue de son influence » Il fut « le Maître des maîtres eux-mêmes » et c'est lui qui donna à la renaissance religieuse le caractère qui la signala pendant toute la première moitié du XVIIe siècle. « Son œuvre maîtresse : — Règle de perfection réduite au seul point de la volonté divine — a servi de manuel à deux ou trois générations de mystiques ». « Pour Benoit de Canfeld, la vertu par excellence, celle qui résume tout, c'est l'abandon, mais actif, mais héroïque, à la volonté divine ». « Simplification apaisante, nous dit M. Bremond, attrayante, stimulante, mais qui certes ne nous laisse oublier aucun de nos devoirs ».

Rien de plus juste, croyons-nous ; il ne s'agit que d'y venir. L'analye que fait M. Bremond du livre de Benoit de Canfeld est vraiment très attachante ; il a raison de trouver « sublimes » les textes qu'il nous cite, car ils le sont, « de limpide et profond sublime qui semble illuminer soudain les avenues du mystère ». Du reste Benoît de Canfeld ne parle si bien des choses de Dieu que parce qu'il en vit ; ce n'est pas simplement un mystique de doctrine. Il n'était encore que novice que déjà ses longues extases faisaient peur aux religieux du couvent ; un de ses ravissements dura deux jours. On le croyait d'abord victime de quelque jeu diabolique, mais, au bout de peu de temps, tout le monde, autour de lui, fut convaincu de l'excellence de sa grâce.

Benoit de Canfeld nous mène à Madame Acarie, la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, carmélite, « le personnage le plus considérable » du groupe mystique à l'aurore du dix-septième siècle. L'influence exercée par « cette femme, morte à cinquante-deux ans, par cette extatique, est un miracle : elle a introduit en France le Carmel de sainte Thérèse qui, à sa mort, comptait déjà chez nous dix-sept maisons » ; elle a travaillé plus que personne au développement des ursulines ; « la réforme des abbayes bénédictines lui doit beaucoup et ses autres œuvres ne se comptent pas ; enfin elle a connu, groupé, stimulé, dirigé même presque tous les grands spirituels de son temps. Cette grande gloire est morte pourtant. Seuls, nos Carmels et quelques âmes pieuses lui restent vraiment fidèles ».

« Les pages qu'on va lire ne ressusciteront pas Madame Acarie », dit M. Bremond. Pour la foule? Non, peut-être. Elle est de son temps, plus qu'une autre, plus que Madame de Chantal ou que Marguerite d'Arbouze « dont toute l'histoire est poésie » : elle est un peu abstraite, elle n'a pas le rayon qui enchante les yeux, le charme qui séduit au premier abord ; la foule ne comprend pas et goûte peu les saints « chez qui brille presque uniquement l'incompréhensible sérieux de la sainteté ». Elle fut grande pourtant, non-seulement parce qu'elle fit de grandes choses que les hommes purent voir, mais surtout parce qu'elle eut très vite ce don des âmes privilégiées qui sont possédées de l'amour de Dieu et presque sans interruption, pour ainsi dire, transportées par cet amour hors d'elles-mêmes. Née à Paris en 1566, dans une famille de magistrats, mariée à seize ans à « un conseiller du roi et maître ordinaire en sa chambre des comptes de Paris », elle entra dans la vie comme la plupart des jeunes filles de son rang, c'est-à-dire avec des principes chrétiens, puisqu'ils formaient alors le fonds commun des esprits et l'habitude de gouverner sa vie selon les convenances de son état. Elle ne paraît pas s'être d'abord distinguée en rien dans son monde où elle vivait régulièrement mais sans grand éclat, d'abord chez ses parents, gens « passablement moroses » puis avec son mari bonhomme mais fantasque. Elle aimait la lecture des romans ; son mari ne les aimait pas, du moins pour sa femme. Il voulut qu'elle les remplaçât par des livres pieux, ce qu'elle fit volontiers, parce qu'elle était d'humeur douce et complaisante. Un jour elle lit dans l'un de ces livres cette sentence : *trop est avare à qui à Dieu ne suffit.* « Ces mots la changèrent si fort et si soudainement qu'on eût dit que Dieu l'eût frappée d'un coup de tonnerre,

tant elle était renversée sens dessus dessous ». Il lui sembla dès lors « qu'elle avait une autre âme, un autre cœur, un autre entendement... tant fut impétueux le trait divin qui lui fut alors donné et qui lui a duré toute sa vie ». Ainsi commença le cours des ravissements et des extases qui devait se prolonger jusqu'à sa mort, jusqu'au jour où il irait se renouveler pour toujours dans le ciel : elle avait alors vingt-deux ans. Il y a peut-être une science de la vie mystique : on en peut décrire les phénomènes, les classer et même, jusqu'à un certain point, y découvrir un ordre de succession, bien qu'il faille toujours s'attendre à l'imprévu, mais, nous l'avons déjà dit, il n'y a pas d'art, un ensemble de règles, au moyen desquelles on puisse s'y préparer ou s'y former. Mme Acarie s'était si peu entraînée aux émotions qu'elle éprouvait, « elle trouvait dans son entourage, et même chez ses confesseurs, si peu de lumières ou d'encouragements à ce sujet, qu'elle demeura cinq ans avant de connaître « d'où cela venait », avant de « savoir que dire de tant d'extases et de ravissements qui lui arrivaient ». On la fit d'abord traiter par les médecins et longtemps ; ils n'aboutirent naturellement qu'à mettre sa vie en danger par leurs saignées éternelles. Il fallut l'intervention, de la plus grande autorité mystique du temps, du P. Benoît de Canfeld, pour rassurer son entourage et l'éclairer elle-même sur son cas ; il affirma sans la moindre hésitation que « le tout venait de Dieu » et qu'il fallait que la jeune femme s'abandonnât sans frayeur et sans résistance à l'opération divine ». Cette décision mit fin à cinq années d'angoisses.

« Extatique, stigmatisée, bientôt réduite, par un triste accident, à ne plus marcher que sur des béquilles, Mme Acarie, parut toujours admirable d'intelligence et de dévouement, dans l'accomplissement de tous ses devoirs d'état et dans cette foule d'œuvres qu'elle sut mener à bien, sans que ses propres affaires aient jamais souffert d'une telle dispersion ». Le commun des esprits — et quelle exception faut-il faire ici ? — est porté à croire, qu'une âme qui vit dans le ciel est à peu près incapable de s'occuper des choses de ce monde. C'est tout le contraire qui est la vérité d'expérience : les dons de Dieu développent, quand il en est besoin, toutes les vertus humaines. Mme Acarie en est une preuve après tant d'autres : elle fut, dans toute la plénitude du mot, « la femme forte » ; elle éleva six enfants, trois garçons et trois filles, avec la vigueur et la suite que requiert la plus difficile de toutes les tâches pour une femme, surtout quand elle doit la faire toute seule ; elle rétablit les affaires de sa maison totalement compromises par son mari. Il y a peu de pages dans le livre de M. Bremond plus intéressantes que celles où il décrit la méthode d'éducation, si l'on peut parler de la sorte, appliquée par Mme Acarie. « Il semble du reste, ajoute notre auteur, que le souci constant d'une maison à gouverner ou à rétablir, d'une nombreuse famille à élever, aurait pu suffire à l'activité de cette femme qui devait lutter contre Dieu même, pour avoir la tête et les mains libres, dans l'accomplissement de tous ses devoirs. Il n'en est rien cependant et de toutes les œuvres de religion ou de charité qui surgirent à Paris sous le règne de Henri IV, je n'en connais aucune à laquelle Mme Acarie ait marchandé son concours, lorsque d'elle-même elle ne l'avait pas entreprise ». « Son zèle dépendait de sa vie contemplative :

sa grâce la suivait, la dirigeait et la maîtrisait partout, et ses bonnes œuvres continuaient ses extases ». Mais ces quelques réflexions — et nous ne pouvons pas les prolonger — ne sauraient « définir » Mme Acarie. Il est bien évident d'ailleurs que lorsqu'il s'agit de portraits, on n'en peut guère dire autre chose, si ce n'est qu'il faut les voir. Des portraits, disons-nous? Non, c'est plus que cela : les personnages que nous dépeint M. Bremond ne sont nullement figés dans une attitude; ils vont, ils viennent, ils parlent; ils disent même et font des choses qui dépassent la commune mesure, et ils nous viennent d'un pays inconnu. Ceux que nous pensions connaître, nous n'en savions que les noms; nous ne les avions rencontrés nulle part tels qu'ils nous apparaissent et, encore une fois, il y a que M. Bremond qui puisse nous introduire dans ce monde qu'il a découvert. Vouloir le résumer c'est presque le trahir, si l'on n'a pas soin d'avertir le lecteur qu'on se propose simplement de lui signaler un livre à lire.

Et puis il y a dans ce monde — si nouveau même pour la plupart des esprits devant qui se sont ouvertes les diverses avenues de l'histoire — tant de figures si vivantes et qu'on voudrait pouvoir rappeler au moins d'un mot ! C'est impossible.

Nous ne dirons donc rien des « Grandes Abbesses », ni de « la Réforme bénédictine », rien de Marguerite d'Arbouze « l'Abbesse idéale », « riche des plus beaux dons de l'esprit, du cœur et de la grâce, se gouvernant elle-même avec cette mesure qui, dans un autre ordre de perfection, définit les grands artistes ». Le dernier chapitre « François de Sales et Jeanne de Chantal », pour être consacré à deux personnages que tout le monde connaît, n'est pas le moins original : le sujet y est renouvelé; on sait mieux, après l'avoir lu, d'où sont venus à la vie mystique les deux saints. Il y a là, à chaque page, sur la vie spirituelle, des vues qui ne sont peut-être que celles de tout le monde, mais qui semblent, par l'effet, croyons-nous, de la souplesse de l'expression, comme une lumière révélatrice de certains secrets encore inexplorés de l'âme chrétienne. Nous ne quitterons pas le livre de M. Bremond sans déclarer que le plus captivant de tous « ces hérauts de l'amour de Dieu », c'est le plus humble, celui dont il a dit lui-même : « loin de le diminuer, se petitesse l'exalte plutôt », Jean de Quintanadoine de Brétigny. « Pour le montrer tel que je le vois, il me faudrait, écrit M. Bremond, l'art du romancier ». L'a-t-il vu tel que le Créateur l'avait fait ? En tout cas, le portrait s'il n'est pas ressemblant, — mais pourquoi douter ? — ne pouvait être plus charmant. Quelle bonhomie, quelle naïveté, quelle simplicité d'âme et de vie. « Si vous avez rencontré un homme *un*, vous avez vu une grande chose. Mais elle est le fait réservé du sage : tout le reste a plusieurs visages ». Sénèque qui a formulé cette merveilleuse sentence, ne savait sans doute pas très bien ce qu'il disait; mais s'il avait connu Jean de Quintanadoine, il se serait pleinement compris, car il aurait vu un homme qui avait fait l'unité dans sa personne, dans sa volonté, dans son intelligence, dans sa foi, dans ses mœurs, dans ses œuvres. Né à Rouen le 6 juillet 1555, il y mourut le 6 juillet 1634, et toute sa vie, tient dans ce mot d'une vénérable Carmélite : « Entre tous les Français qui travaillèrent à implanter la réforme de sainte Thérèse en France, Dieu donna la

palme à Jean de Quintanadoine ». Il n'a vécu que de cette pensée, il n'a existé que pour l'accomplir. Riche, presque un grand seigneur, il a tout donné, et il s'est donné lui-même toute sa vie « afin qu'il plût à Dieu d'être glorifié, béni et loué de l'Ordre du Carmel en langue française ». Il avait fait ce doux rêve, il s'y est absorbé; il disait à Dieu : « O Seigneur, donnez-moi votre grâce, et je vivrai, non comme ma chose, mais comme la vôtre et pour vous »; il fut pleinement exaucé.

Nous permettra-t-on de citer en terminant une fois de plus cette parole de Fénelon — qui n'a plus l'intérêt de la nouveauté, mais cela n'en affaiblit pas la portée : « L'homme digne d'être écouté est celui qui ne se sert de la parole que pour la pensée et de la pensée que pour la vérité et la vertu ». Le livre de M. Bremond est bon autant que beau; il « élève l'esprit et inspire des sentiments nobles et courageux »; c'est assez pour conclure qu'il « est fait de main d'ouvrier ». « Heureux livre, dirons-nous enfin, semblable à une campagne pleine partout d'épais gazons, de grands arbres et d'eaux vives » où l'on est sûr de ne rencontrer que des visages agréables et les plus braves gens du monde, où l'on n'entend que de douces et célestes paroles.

Germain Breton.

La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914), par Joseph Burnichon, S. J. Tome 1er : 1814-1830. Paris, Beauchesne, 1914, in-8°, xlviii-568 p.

Le mois d'août 1914 ramenait le centième anniversaire de la résurrection de la Compagnie de Jésus. Si au milieu du cliquetis des armes ce centenaire est passé inaperçu, il ne nous en a pas moins valu, dans les divers pays d'Europe où elle s'est reconstituée, une histoire du premier siècle de la société renouvelée. Histoire officielle sans doute, puisqu'elle a été écrite par un membre de la Compagnie et sous le contrôle de ses chefs hiérarchiques. Mais la défaveur qui peut s'attacher à ce titre est ici rachetée par des facilités d'utilisation de sources domestiques dont un historien indifférent ou étranger ne pourrait se promettre l'accès. Pour une époque aussi récente et une société appelée à agir constamment sous les yeux d'un public plutôt prévenu, on ne voit guère du reste comment un historien, pour partial qu'on le suppose, pourrait donner le change sur le sens des faits ou la valeur des hommes dont il s'occupe. L'auteur du présent volume, qui a d'ailleurs fait ses preuves comme historien ou comme publiciste, prend bravement son parti du préjugé qui voudrait refuser aux jésuites le droit d'écrire l'histoire de leur ordre; il se fait fort d'apporter dans celle qu'il entreprend ici autant de volonté que de moyens d'être véridique; et à qui le voit à l'œuvre, il semble bien difficile de surprendre en défaut son information, sa clairvoyance ou son impartialité.

L'histoire de l'ordre rétabli ne commencerait rigoureusement qu'à la Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* qui le rappelait à la vie le 7 août 1814. Mais cette Bulle elle-même avait été précédée de deux autres actes pontificaux qui avaient déjà maintenu ou rétabli l'ordre en Russie d'abord (1801), puis dans

le royaume des Deux-Siciles (1804); elle avait été préparée, escomptée, pourrait-on dire, par des sociétés religieuses qui s'étaient fondées sous les regards bienveillants du Saint-Siège avec le but avoué de faciliter le rétablissement de l'ancienne Compagnie. On comprend que le P. Burnichon ait consacré ses premiers chapitres — et ce ne sont pas les moins curieux — à ces précédents ou préliminaires qui faisaient présager l'acte pontifical du 7 août 1814 et en expliquent le rapide succès en France du moins. Moins de trois mois après la promulgation de la Bulle, près de soixante-dix novices, composés en grande partie des Pères de la Foi et d'anciens membres de la Compagnie supprimée, étaient groupés sous la direction du P. de Clorivière, ancien jésuite chargé de rétablir l'ordre en France. A la fin de 1815, ils étaient 135 religieux; en l'année 1830, qui marque le terme de ce volume, la Compagnie comptait en France 432 religieux. Est-il besoin de dire que la protection royale ni la faveur des pouvoirs publics ne furent pour rien dans ce progrès? Les nouveaux religieux avaient dû comprendre assez vite qu'ils n'avaient rien à attendre de là, et ils s'étaient contentés de se placer sur le terrain du droit commun, « sous le seul abri des libertés publiques qui sont à la base du droit moderne ».

Après avoir donné ses premiers soins à faire revivre dans son organisation intérieure et la formation de ses recrues l'esprit et les traditions de l'ancienne, la Compagnie renaissante se remit aussi à la même tâche, sous les formes nouvelles que les conditions du temps offraient à son zèle. Missions à l'intérieur, retraites et exercices spirituels, direction des sociétés religieuses de femmes existantes ou en formation, congrégations d'hommes, y compris la fameuse « Congrégation » de Paris, l'épouvantail de la presse libérale, enseignement dans les Petits Séminaires qui leur étaient confiés par les évêques occupèrent les jésuites dès la première heure et ne cessèrent d'absorber tout leur personnel au fur et à mesure de son accroissement. A l'étude générale de ces œuvres, l'auteur mêle celle des divers religieux qui s'y consacrèrent avec le plus de succès ou dont l'action fut particulièrement considérable dans le développement de la société, tels les P. Varin, Bourdier-Delpuits, de Clorivière, Simpson, Mac-Carthy, etc. L'enseignement, où se concentra principalement l'action des Jésuites français retient particulièrement l'attention de l'auteur. Il nous dit, avec toutes les curiosités et toutes les compétences d'un professionnel, ce qu'il fut dans les huit Petits Séminaires dont la Compagnie se chargea, ce qu'y furent les études, la piété, la discipline, les récréations et les divertissements, et même les punitions, sans oublier l'atmosphère politique régnante. Il ne nous cache point, à l'occasion, les quelques ombres qui, à son sens, déparent le tableau généralement optimiste qu'il nous trace de l'enseignement; il n'hésite pas à nous dire ce qu'il trouve de contraint dans ce système d'éducation destiné par définition à la formation des futurs prêtres, mais, en fait, adapté ici aux besoins et aux goûts d'une élite sociale qui venait surtout y chercher pour la formation de ses fils des garanties que ne lui offrait plus, sous le

régime du monopole, une Université devenue un foyer d'opposition monarchique et d'irréligion. Il ne craint même pas de se faire l'écho du mécompte que cette éducation fit éprouver parfois même à ceux qui en furent les ouvriers et c'est par son livre, que le public connaîtra, la « remarque attristante » du P. Gury, le supérieur du noviciat de Montrouge : « Sur plus de deux cents jeunes gens sortis de Saint-Acheul qui se trouvent maintenant à Paris il y en a à peine vingt ou trente qui se soient soutenus contre la séduction de l'incrédulité et du désordre ». S'il s'essaie à atténuer à bon droit la portée de ce mot, il ne tait point les insuffisances d'un personnel improvisé et presque toujours surmené, tout comme il est heureux de mettre en lumière le mérite des professeurs qui se distinguèrent par leurs talents et leurs services, tels que le P. Loriquet dont la sotte légende a défiguré le souvenir.

On sait comment cet enseignement fut enlevé aux Jésuites par les fameuses ordonnances de 1828; mais ces ordonnances n'étaient elles-mêmes que l'aboutissement de toute une suite d'attaques dirigées contre les Jésuites dans la presse libérale, depuis les débuts même de la Restauration et aggravées surtout depuis le mémoire bizarre de Montlosier, en 1826. Vilipendés devant l'opinion publique abusée, condamnés plus ou moins directement par les tribunaux, dénoncés devant le Parlement en majorité hostile, peu ou point défendus par les amis de la royauté mal restaurée, les jésuites devaient succomber.

Il faut lire dans l'auteur le minutieux détail de cette « guerre au jésuite » qui devint le mot d'ordre et la grande affaire du parti libéral et pour le succès de laquelle furent sollicitées les complicités ou les complaisances les plus inattendues. Le R. P. raconte le tout sans amertume et sans récrimination, mais plutôt avec la pointe d'humour d'un historien que la connaissance du présent et du passé de sa Compagnie ont familiarisé avec pareils événements. A cette sérénité de ton, relevée, çà et là, d'une certaine bonhomie, s'ajoute dans une langue toujours précise, alerte et bien vivante, un accent de loyauté qui, en dépit de la sobriété intentionnelle des références inspire pleine confiance au lecteur charmé. L'intérêt du livre déjà si riche de renseignements précieux pour l'histoire religieuse de la Restauration en est notablement accru; puisse seulement la suite de cette histoire, confiée en si bonnes mains, ne pas se faire trop attendre (1).

Antoine DEGERT.

EMERSON, *Autobiographie, d'après son « Journal intime »*; t. I, 1820-1840. Paris, Colin, 1914, 332 p. Prix : 3 fr. 50.

L'œuvre si personnelle et si suggestive d'Emerson ne cesse depuis quelques années de retenir l'attention du public français; les nombreuses traductions déjà parues ces derniers temps en

(1) Signalons pour faire disparaître dans une seconde édition : p. 61, la *proclamation* de la Bulle, pour la *promulgation*; Calixte *XI* en 1120, pour Calixte II; p. 482, l'église... fut *bénie* par Mgr de Bonal, p. 499, la chapelle fut *bénie* pour *bénite*.

sont la preuve. Et voici que M. Régis Michaud a entrepris de nous donner, condensé en deux volumes, tout l'essentiel de ce « *Journal intime* » d'Emerson qui en contient plus de dix dans l'édition anglaise.

La raison de cette sympathie persistante pour cette œuvre nous paraît consister avant tout dans une ressemblance de ses aspirations religieuses. Notre époque est tourmentée par la même inquiétude religieuse qui se prolonge dans toute la vie d'Emerson : et comme lui elle essaie d'allier une vie religieuse à ce rationalisme absolu; foi laïque se ramenant à une sagesse, à une philosophie, à un moralisme tout personnels. Aussi bien tout l'essentiel des tendances, et même des formules modernistes, se trouve-t-il déjà dans les ouvrages de l'ancien pasteur unitariste devenu, après sa rupture avec son Eglise, le paisible solitaire d'un petit village américain, tout à la lisière des forêts, maintenant les grandes inspiratrices de sa vie religieuse.

Le « *Journal intime* » nous fait assister, avec une entière fidélité, à la lente évolution de cette pensée et de cette séparation d'avec l'Eglise de son pastorat; on saisit là, notées avec un désir manifeste de sincérité, les réflexions, les tendances, les influences qui accélèrent cette séparation. C'est bien d'une crise de la foi, ou plutôt d'une transformation qu'il s'agit, de la foi à un surnaturel, à une tradition, à une église muées, une doctrine tout intérieure et toute personnelle, religion sans autel, sans rite et sans dogme.

Il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer dans l'œuvre d'Emerson, et surtout dans son « *Journal intime* », un système cohérent, à contours arrêtés. Rien n'est plus opposé à la souplesse et à l'imprécision de cet esprit, ennemi de toute dogmatique, une façon de romantique en religion. Comme il préfère les libres espaces qui s'étendent devant sa maison de village à l'étroit horizon des villes, il abhorre tout ce qui est fixé, définitif. Son effort constant est de substituer à ce qui est pour lui le convenu et l'officiel d'une doctrine sa religion, sa doctrine, sa sagesse, toujours en devenir.

Avant tout, la caractéristique de son esprit demeure un individualisme exclusif, intransigeant, et presque farouche. Son désir est de se suffire à lui-même. « Le passé m'a cuit mon pain, écrira-t-il, mais c'est avec les forces qu'il m'a données que je puis briser le vieux four. » Aussi n'hésite-t-il pas à parler de l'oubli du christianisme historique. « Je me veux une liberté sans bornes. » Il faut renoncer « à toute doctrine existante ». Il n'a « aucun besoin de Jésus, ni d'aucune âme passée. » « La vie de Jésus, toute divine qu'elle soit, n'est pas adéquate à l'univers », ni aux besoins définis de l'âme. Et si Jésus demeure, par ses Béatitudes, le « ministre de la raison pure », il n'est que l'écho des véritables révélations, toujours intérieures et personnelles. « Une page à la Socrate, dira-t-il encore, vaut mieux qu'un Christ désuet et suranné. »

On comprend qu'avec de telles dispositions il se détourne des Eglises, et au Dieu extérieur qu'elles enseignent, selon lui, oppose le Dieu intérieur : se débarrasser « des livres, des prêtres, du monde », renoncer « à l'autel, à l'offrande », interroger

« d'abord son cœur », s'en tenir à la « divine immanence » — le mot est de lui — voilà son idéal. « Ils se battent pour des dieux morts, et Dieu est au dedans de nous. » Le *Transcendentalisme* qu'il enseigne dans ses livres, qu'il expose dans ses conférences de Boston se réduit à l'affirmation de cette supériorité des intuitions religieuses de l'âme et à l'indépendance absolue à l'égard de toute autorité extérieure. Dieu en nous, dans chaque âme : tel est l'Evangile nouveau.

Là aussi réside la grande affirmation, singulièrement suggestive, et qui éclaire d'avance les formules imprécises du modernisme contemporain. Pour Emerson, l'âme devient la grande, la seule divinité, l'âme dont tout le reste n'est qu'un prolongement, dont Dieu lui-même n'apparaît que comme la forme la plus haute. Le Dieu unique, l'Eglise, la religion de l'Esprit, pour lui, c'est encore et toujours l'âme; en sorte que le Dieu intérieur se ramène au moi et la religion de l'esprit au culte exclusif du moi. Toute la religion se réduit à un moralisme, intuition des vérités morales en nous, tout l'individualisme à un égoïsme sacré, caché sous des formes religieuses et, en définitive, toute la vie religieuse à un athéisme.

« Dans toutes mes conférences, je n'ai prêché qu'une doctrine : l'infinité de chaque homme. » Infinité et divinité : « Comme une plante dans la terre, je grandis en Dieu, je ne suis qu'une forme de lui... Il est mon âme. »

La doctrine s'achèvera dans la théorie de la *surâme* » — projection de l'âme dans l'univers, affirmation des analogies éternelles entre le monde extérieur et le monde intérieur. « Le secret du *scholar*, le voici : la Nature entière n'est que la frondaison, l'efflorescence, le fruit de l'âme. » De là l'attention constante à retrouver dans les faits de la nature les symboles vivants des réalités intérieures. L'amour de la nature, ici encore, représente un aspect de ce culte du moi.

On le voit, ce que l'on est convenu d'appeler la « sagesse émersonienne » contient d'avance l'essentiel des formules modernistes : le Dieu intérieur, la divine immanence, le règne de l'Esprit, le christianisme historique suranné, l'excellence des révélations du cœur, la primauté du moralisme. Et elle nous fait connaître comment, à l'exemple d'Emerson, toute cette doctrine se ramène, en définitive, à un subjectivisme et à un romantisme théologique.

La traduction du « *Journal intime* » est précédée d'une introduction par M. Régis Michaud, professeur à l'Université de Princeton (Etats-Unis), qui caractérise excellemment l'esprit et l'œuvre d'Emerson.

Georges MICHELET.

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

Le Relativisme et la Liberté de penser

La Libre-Pensée a fait du Relativisme comme une sorte de rempart de la liberté intellectuelle, repoussant, en principe, au nom de cette liberté, toute doctrine qui se donne comme absolue. « Ce qu'il faut sauvegarder avant tout, disait Jaurès, dans un discours demeuré célèbre (1),.. c'est que, jusque dans les adhésions que nous donnons, notre sens critique doit rester toujours en éveil et qu'une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations et à toutes nos pensées ».

« L'esprit moderne a rejeté ce qu'il appelle « le réalisme naïf du moyen-âge ». Le philosophe qui ose dire encore comme Bossuet, « que la vérité, c'est ce qui est, qu'elle est immuable et que l'entendement est fait pour la connaître », « que nos connaissances ne font pas leurs objets, mais qu'elles les supposent », parle en quelque sorte une langue morte et que le grand nombre n'entend plus. Le sentiment à peu près général aujourd'hui parmi les penseurs dont la raison est démunie de foi religieuse, c'est que « au-dessus de toutes les sciences humaines, plane un doute, car il est possible que tout ce qui nous paraît vrai ne le soit pas » (2) : cette opinion est presque passée en axiome dans le monde de la libre-pensée.

(1) Séance du 11 février 1895.

(2) Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*, p. 109.

I

Quelle est exactement la nature du doute que le relativisme fait « planer sur les sciences humaines » et jusqu'où s'étend ce doute en largeur et en profondeur ? L'esprit humain connaît ou prétend connaître deux sortes de vérités, d'un côté les rapports constants ou les lois des phénomènes, de l'autre les substances de ces phénomènes.

D'après la terminologie actuelle, les premières sont dites vérités *scientifiques* et les secondes vérités *métaphysiques*. Si nous rappelons ici cette distinction qui n'est peut-être pas aussi fondée en raison que le croient les penseurs contemporains, c'est qu'elle est essentielle du point de vue des relativistes.

Que savons-nous des vérités *scientifiques* ? Il n'y a pas longtemps, sous le règne du positivisme, la vérité *scientifique*, c'était bien la vérité et même toute la vérité. L'esprit humain n'en pouvait pas connaître d'autre, mais les lois qu'il découvrait dans la nature étaient bien les véritables rapports des phénomènes. Cela n'est plus si sûr maintenant. Pour beaucoup, ces prétendues lois de la nature ne sont que des conventions toujours révisables, des « recettes pratiques » qui ne nous apprennent rien de la réalité, qui nous servent simplement de « règles d'action ». Tous les relativistes, cependant, ne font pas si bon marché de la science ; toutefois ceux-là même dont le langage est plus discret aboutissent dans le fond aux mêmes conclusions négatives.

« Si les recettes scientifiques ont une valeur comme règles d'action, dit H. Poincaré, c'est que nous savons qu'elles réussissent, du moins, en général » (1). Il y a donc, dans les lois scientifiques, quelque réalité objective, en ce sens que l'esprit humain est contraint de les concevoir comme il fait. D'où vient cette nécessité ? A vrai dire nous n'en savons rien. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous concevons le monde extérieur comme soumis à des lois que nous découvrons, que

(1) H. Poincaré. *La Valeur de la Science*, p. 219.

ces lois nous guident utilement dans la pratique et que l'ensemble des phénomènes nous apparaît, en principe, se développant selon un ordre déterminé, dans une harmonie universelle. « Ces rapports, cette harmonie ne sauraient être conçus en dehors d'un esprit qui les conçoit ou qui les sent. Mais ils sont nécessaires, objectifs, ajoute H. Poincaré, parce qu'ils sont, deviendront, ou resteront communs à tous les esprits pensants » (1). Le dernier mot de cette phrase ne serait pas ratifié par tous les relativistes ; beaucoup écriraient simplement : « communs à tous les hommes ». Il n'y a pour nous, pensent-ils, qu'une vérité *humaine* ; nous pouvons affirmer ce que nous pensons, ce qu'un esprit fait comme le nôtre doit penser des relations, des lois des choses ; il nous est impossible d'aller plus loin, de dire que tout esprit doit penser comme nous. Et encore faut-il faire cette réserve, que la vérité découverte sera pour nous ce qu'elle est, tant que la nature des choses et l'esprit humain resteront sensiblement les mêmes, car tout est dans un flux perpétuel.

Toutefois, dans les limites que nous venons d'indiquer, la vérité, toute *relative*, demeure pour nous *pratiquement* assurée. Quelles que soient les choses en elles-mêmes, les lois scientifiques sont pour nous telles que nous les découvrons ; elles constituent pour nous la science, la seule science qu'il nous soit permis d'acquérir, une science d'ailleurs, d'où nous tirons toutes sortes d'applications pratiques. Le relativisme de la vérité en limite la portée ; il n'en change ni l'aspect logique ni le caractère pratique.

Les lois de la vie morale sont comme les lois du monde physique, essentiellement relatives et pratiques.

C'est le mouvement de la vie sociale qui les a développées insensiblement et qui les a gravées, si l'on veut, dans la conscience humaine ; elles ont été élaborées peu à peu comme toutes les lois et toutes les coutumes auxquelles, dans le cours des siècles, les sociétés diverses ont obéi. La loi morale ne se distingue pas essentiellement de ces lois ; si elle a survécu, si

(1) *Ibid.*

elle se retrouve aujourd'hui à peu près partout la même, tandis que les lois politiques et civiles varient d'un pays à l'autre, c'est que la loi morale est faite pour des besoins plus généraux et plus constants. Mais, du reste, il n'y a rien d'éternel dans tout ce que nous appelons idées et lois morales; elles se transforment comme la nature humaine, comme la vie sociale, d'où elles sont sorties. Il n'y en a aucune qui soit dépourvue d'autorité, dès qu'elle est parvenue à s'établir dans la conscience humaine; il n'y en a aucune non plus au sujet de laquelle la raison ne puisse et ne doive même se demander si elle convient encore aux besoins nouveaux de la société; il n'y en a aucune que la raison n'ait le droit, si elle la juge insuffisante, de chercher à modifier dans l'espoir de la rendre meilleure. Si respectables qu'elles nous paraissent, toutes les prescriptions, dont l'ensemble constitue la loi morale, ne sont qu'un legs du passé et la vie, qui ne s'arrête jamais, qui crée sans cesse dans l'homme et dans la société de nouvelles tendances, de nouveaux modes d'action, réclame le même changement dans les institutions et dans les lois. Mais là, comme dans le monde physique, il s'agit de découvrir les vrais rapports des choses, des choses de la vie humaine et sociale; il y a une science des rapports des phénomènes moraux, une science des lois du monde moral, comme il y a une science des lois du monde physique. Il s'agit donc, dans l'ordre moral, tout comme dans l'ordre physique, non pas d'édicter des lois, en les déduisant de principes *a priori* ou de la nature humaine déterminée une fois pour toutes, mais d'étudier ces lois, dans la réalité, telles que le temps les a faites, d'en définir les éléments, d'en rechercher les causes, d'en marquer l'évolution à travers les âges.

Encore une fois, quelle que soit la conscience sociale actuelle, les lois qu'elle prescrit, c'est toujours une question ouverte de savoir ce qu'il y faut changer pour mieux faire. Ainsi la vérité morale, celle qui dirige les consciences et qui règle les rapports des hommes entre eux, est non-seulement *relative* à l'esprit humain comme toute vérité scientifique, mais, de plus, toujours en formation. C'est de la vérité morale surtout

qu'il faut dire : elle n'est pas, elle se fait. Elle n'a aucun fondement stable, ni dans la vie sociale où tout évolue, sinon plus vite, du moins plus sensiblement que dans la nature, ni dans la pensée de l'homme qui n'y voit jamais, si l'on peut ainsi parler, qu'un édifice à réparer ou même à reconstruire sans cesse, du moins, en partie.

Est-ce à dire que chacun puisse raisonner, à l'aventure, des choses du monde moral, ou prendre pour seul guide, dans ses projets de réforme, son imagination ? Non, sans doute, puisqu'il s'agit, ici comme ailleurs, de faire œuvre scientifique, de formuler des lois qui expriment les vrais rapports des hommes entre eux dans l'état social, que ces rapports existent et que le but à poursuivre, c'est de les découvrir. On peut même dire, qu'il n'y a pas, à proprement parler, de liberté de conscience, en ce sens que la raison de l'homme est soumise à des lois qu'elle pose, mais qu'elle ne crée pas, au hasard, dans le monde moral. La raison n'a qu'un droit, c'est de les chercher, de les constater ; les lois qu'elle parvient à établir, s'imposent avec la même autorité que les lois de la physique et de la chimie. Celui qui les conteste ou qui refuse de s'y soumettre est un insensé, un révolté contre la raison, contre la science.

Seulement, dans le monde moral, les faits sont infiniment complexes et mêlés ; il est plus difficile de les isoler, de découvrir les liens qui les enchaînent les uns aux autres, en un mot, d'en fixer les lois. De là, dans la pratique, des contestations sur les idées et les lois morales qui ne pourront jamais, en quelque sorte, être fermées.

Restent les questions d'ordre métaphysique, concernant le fond des choses, les réalités substantielles qui nous semblent nécessaires pour expliquer les phénomènes, soit du monde physique, soit du monde moral. Nous sommes, en effet, portés à croire que les phénomènes physiques se rattachent à des substances que nous appelons du nom générique de matière. Nous disons de même que l'âme pense, veut, sent, qu'elle est enfin la substance et la cause de la vie morale. Puis nous con-

cevons, au sommet des choses un être suprême, Dieu, qui en est, tout à la fois, le principe et la fin.

Que pouvons-nous savoir de la matière, de l'âme et de Dieu? Le Relativisme répond : Rien. Les rapports des faits ou les lois du monde phénoménal, voilà l'objet de la science, il n'y en a pas d'autre. Les limites de l'expérience sont celles de notre savoir. Au-delà de notre expérience, c'est l'inconnu, ou mieux, l'inconnaissable, « un océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voiles » ; il n'y a place que pour des hypothèses, quelques-uns disent pourtant (mais la différence est-elle bien sensible ?) pour une croyance instinctive qu'ils décorent du nom de foi.

Sans doute la raison, dans son besoin d'unité, tend à rattacher les phénomènes physiques à la matière, les phénomènes moraux à l'âme, et l'univers à Dieu. Seulement ces trois principes ne sont que des *idées* : la raison les conçoit, elle est incapable de s'assurer qu'elles correspondent en effet à des réalités.

Les lois des phénomènes n'ont qu'une valeur relative, elles ne sont vraies que pour la raison de l'homme, mais elles sont vraies pour la raison, parce que l'expérience confirme ces lois énoncées par la raison. L'expérience ne nous dit pas et ne peut pas nous dire si ces lois des phénomènes sont, dans la réalité telles que nous les concevons, mais elle nous dit que notre raison a *raison* de les concevoir, comme elle le fait, parce qu'elle s'adapte ainsi, comme elle peut et comme elle doit, à la réalité, quelle que soit, en elle-même, cette réalité.

Au contraire, s'il s'agit des réalités substantielles, la raison ne peut plus recueillir ce témoignage, ce contrôle de l'expérience. Que la raison admette ou rejette les idées de la matière, de l'âme, de Dieu, l'expérience ne vient jamais ni l'approuver ni lui donner un démenti. Ainsi, dans l'ordre métaphysique, elle n'atteint pas même cette vérité relative qui est de son ressort tant qu'elle reste dans le monde phénoménal. Encore une fois, dès qu'elle veut franchir la sphère des phénomènes, elle est condamnée à ne plus faire que des hypothèses invérifiables, à moins qu'elle n'échappe à cette nécessité par un acte

de foi instinctif et volontaire, tout ensemble. Mais alors, ce n'est plus la raison qui juge et qui raisonne, qui connaît la vérité scientifique ; il ne saurait même être question ici de vérité. C'est une autre faculté qui entre en exercice. L'acte qu'elle produit n'est pas, à proprement parler, de l'ordre intellectuel ; il n'aboutit pas à une connaissance, selon la signification ordinaire du mot ; il a, quand même, une valeur pratique, et, sous ce rapport, sa place dans la vie morale.

II

Tous les partisans du relativisme, ne donnent pas les mêmes raisons pour justifier cette théorie de la connaissance. Toutefois, à la base de leurs explications diverses, on retrouve toujours un système où viennent se rejoindre tous les courants de la pensée contemporaine, l'évolutionnisme.

Le relativisme cependant est né a une époque où l'on ne parlait pas encore d'évolution. C'est Kant qui, le premier, a prétendu démontrer que l'esprit humain doit renoncer à l'espoir de connaître « ce qui est » et se contenter de savoir « ce qu'il pense ». Les principes premiers, directeurs de la connaissance, que Leibnitz appelle « les muscles et les tendons de l'esprit », — parce que nous ne pensons que par le moyen de ces principes et que nous ne pouvons penser, sans penser ces principes — sont des lois de l'esprit qui lui servent à ramener à l'unité l'expérience multiple et confuse, des cadres de la pensée où viennent se mouler les perceptions des phénomènes tant externes qu'internes. Dès lors, ce que sont « les choses en soi », l'esprit humain est condamné par sa nature même, à l'ignorer ; il sait seulement sous quelle forme la réalité lui apparaît, comment il classe et systématise les phénomènes que lui fournit l'expérience. Dans quelle mesure cette systématisation des phénomènes correspond-t-elle à la réalité ? Il n'y a même pas lieu de poser la question, puisque, encore une fois, il est essentiel à l'esprit de voir les choses avec ses yeux, c'est-à-dire d'imposer à l'objet de sa connaissance, des cadres tout faits, ses propres lois. Ainsi la vérité que l'esprit voit dans les

choses qu'il connaît, c'est l'esprit qui l'y met : la vérité est nécessairement *relative* à la nature de l'esprit humain.

L'évolutionnisme, tout en retenant, de la théorie de Kant, le fond essentiel, à savoir que les principes directeurs de la connaissance ne sont que des lois de la pensée, et ne peuvent dès lors communiquer aux vérités que nous connaissons, qu'une valeur relative, a essayé d'en expliquer l'origine et, par là même, d'en établir scientifiquement la portée.

Les lois de l'entendement ne sont que « des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour assimiler les phénomènes ».

Voici, en quelques mots, l'exposé exact et condensé de cette théorie. « Les phénomènes qui se succèdent dans la nature projettent dans l'esprit humain des images qui les représentent. Aux relations entre les phénomènes correspondent donc, symétriquement, des relations entre les représentations. Et les lois les plus générales, en lesquelles se condensent les relations entre les phénomènes, se trouvent ainsi avoir engendré les principes directeurs de la pensée, en lesquels se sont intégrées les relations entre les représentations. La nature se reflète donc dans l'esprit. La structure intime de notre pensée correspond pièce à pièce à l'ossature même des choses » (1).

Nous voilà, semble-t-il, bien loin du relativisme : si « la nature se reflète dans l'esprit », nous connaissons non plus simplement, « ce qui paraît », mais « ce qui est ». Pure illusion. Cette action que la nature exerce sur l'esprit est précisément la raison pour laquelle il n'y a pas et il ne saurait y avoir de vérité absolue. Rien, en effet n'est fixe, stable, dans le monde, tout se transforme ; rien ***n'est,*** tout *devient*. La nature évolue peut-être jusque dans son fond et, avec la nature, l'esprit humain « solidaire des choses ». Dès lors comment pourrait-on croire à la stabilité des lois naturelles que l'homme a pu découvrir ? Du reste, la science, parce qu'elle ne peut-être qu'expérimentale, « est, par définition, toujours approximative, provisoire et modifiable » : l'esprit humain ne connaît jamais

(1) Voir *L'Evolution créatrice* par M. Bergson p. 396.

qu'un nombre restreint de phénomènes, il ne les note qu'imparfaitement; il ne saurait, par suite, être sûr des lois qu'il pose ou il ne peut les établir que provisoirement, à charge de les vérifier et de les corriger pour ainsi dire, sans cesse. Ainsi toute vérité est faite pour changer, pour *devenir*, comme l'intelligence elle-même et comme la nature. « L'esprit scientifique est un esprit de relativité. Il considère toute explication comme nécessairement relative à l'état peut-être passager où lui-même se trouve actuellement » (1). Les principes directeurs de la connaissance, n'étant que les lois les plus générales de la pensée, ne sauraient échapper à la loi d'évolution qui embrasse l'univers. « Axiomes et catégories, tout cela devient tout cela évolue » (2). Nés de l'expérience, les principes directeurs de la pensée n'ont pas d'application en dehors du domaine de l'expérience; nous n'en pouvons tirer aucune conclusion par rapport au fond des choses. Même dans l'ordre phénoménal, la seule sphère de la connaissance, la vérité est uniquement la vérité de l'esprit humain; les rapports que l'esprit humain établit entre les phénomènes, n'étant et ne pouvant être que le résultat de ses habitudes de penser n'existent que pour lui et aussi longtemps qu'il les pense. Tel est, dans ses lignes générales, le relativisme et tel aussi le principal fondement sur lequel les partisans de ce systéme prétendent l'établir.

III

Le relativisme, avons-nous dit a conquis l'opinion : les esprits « qui pensent », professent pour la plupart que l'esprit humain est incapable de connaitre la vérité absolue et même qu'il n'y a pas de vérité absolue, puisque « la figure de ce monde passe » et qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit soumis à un perpétuel changement.

Comment expliquer l'empire à peu près général d'une erreur que ne contredit pas simplement la raison comme

(1) E. Boutroux, *Science et Religion*, p. 351.

(2) C. Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305.

toutes les erreurs, mais encore l'un des instincts les plus indéracinables de l'esprit humain. La pente naturelle en effet, et l'on peut dire, invincible de l'esprit humain, c'est de croire que la vérité qu'il voit est immuable, qu'elle ne peut pas cesser d'être la vérité, que si elle pouvait changer jamais, la vérité ne serait pas la vérité. Cet instinct, le relativiste ne l'abolit pas; la vérité lui apparaît, comme à tout le monde telle qu'elle est, c'est-à-dire, dans un jour qui lui semble ne devoir plus s'éteindre. Seulement, à cet élan naturel de la pensée, il oppose une négation réfléchie. Est-ce la force des arguments qui a plié tant d'esprits à un sentiment que repousse le sens commun ? Nous pensons qu'il y a là le résultat, non pas précisément d'une conviction raisonnée, mais d'une défaillance de la raison privée d'un soutien qui lui est indispensable. La raison, dans le plan de Dieu, est faite pour servir de fondement à la foi; elle n'a toute sa force qu'à la condition de remplir son rôle providentiel, de porter l'édifice de la vérité révélée. Si elle refuse de remplir la tâche que Dieu lui a marquée, d'aller jusqu'au bout de son devoir et de ses moyens, elle s'affaisse, elle en vient presque toujours à douter de son œuvre et d'elle-même.

Cette explication, nos adversaires, nous ne l'ignorons pas, ne peuvent que la repousser, non sans dédain. Il n'en reste pas moins que la raison que l'on s'obstine à dresser contre la foi, ne sait plus guère aujourd'hui, dès qu'elle est livrée à elle-même, que poser des problèmes sans les résoudre.

Réfuter le relativisme, il le faut bien et cela est facile. Mais nous sommes hélas ! en présence d'une maladie de l'esprit : ce n'est pas le raisonnement qui peut la guérir.

Avant d'entrer dans l'examen du principe sur lequel les relativistes prétendent appuyer leur théorie de la connaissance, nous devons faire remarquer que cette théorie est, en soi, parfaitement indifférente à la liberté de penser.

La vérité, nous dit-on, quelle qu'elle soit en elle-même, absolue ou relative, pratiquement est la même pour nous ; elle a sur l'esprit et sur la conduite le même empire, nous en raisonnons de la même manière, nous en faisons, pour l'usage de

la vie les mêmes applications. C'est entendu. Mais il faut ajouter : que l'esprit entretient avec la vérité, quelle que soit sa nature intime, les mêmes rapports. Que nous sachions de la vérité ce qu'elle est ou simplement ce qu'elle nous paraît, l'esprit n'est à son égard ni plus ni moins lié. En effet le lien de l'esprit avec la vérité est purement logique, nullement métaphysique ; la vérité est dans l'esprit en tant que vérité, en tant que chose connue ; l'être métaphysique de la vérité n'exerce aucune action sur l'esprit. Dès lors, quelle qu'elle soit en elle-même, la vérité est pour l'esprit, telle que l'esprit la voit. Dès qu'il la voit comme vérité, il ne saurait la voir autrement ; il lui est impossible de voir la vérité comme vérité et de ne pas s'y attacher sans réserve, tant qu'elle est la vérité ou qu'il juge qu'elle est la vérité. Il peut bien se dire qu'il ne voit peut-être qu'une partie de la vérité ou encore que l'objet de la vérité qu'il voit n'est pas immuable et, par suite, admettre, dans sa pensée, une réserve pour l'avenir. Il peut même, par une fiction que la raison condamne, mais qu'il est libre de transformer en thèse, se persuader, que la vérité qu'il voit n'est la vérité que pour lui et qu'il ne peut pas savoir ce qu'elle est en elle-même. Il lui est impossible cependant, même dans ce désarroi de la raison, de laisser pénétrer dans sa pensée, au sujet de la vérité qu'il voit, qu'il reconnaît pour la vérité, le moindre doute, de l'accueillir avec défiance, de « mêler, comme on le voudrait, une secrète révolte à l'adhésion qu'il lui donne ». S'il fait cela, il ne peut plus dire qu'il tient la vérité, il n'embrasse qu'une ombre. Même dans les limites où il plaît à l'homme de la resserrer, la vérité est la vérité sans mélange ni conditions ; c'est dire que, du point de vue logique, pour l'esprit qui la reçoit, toute vérité est absolue, qu'elle est purement et simplement la vérité, tout entière la vérité et rien que la vérité ; sans quoi elle ne l'est pas du tout : il n'y a pas de vérité contre la vérité ; l'esprit ne peut faire dans aucune la part du doute sans l'anéantir. Toute vérité donc, quelle qu'elle soit, a un droit égal à régner souverainement sur la raison, non parce qu'elle représente dans la pensée un objet immuable, éternel, mais parce qu'elle est la vérité. Quand

même elle ne serait que la vérité de l'esprit humain et n'aurait pas « le siège de son empire dans le sein de Dieu », il faudrait lui reconnaître la même autorité et l'esprit humain se trouverait à son égard dans la même dépendance.

IV

S'il ne s'agissait que de la liberté penser, elle est, on vient de le voir, hors de cause dans la question du relativisme et nous pourrions laisser là ce système. Mais il tient trop de place dans la pensée contemporaine, bien qu'on en puisse dire, comme de tant d'autres : « De loin c'est quelque chose et, de près, ce n'est rien » pour ne pas l'aborder de front.

Qu'est-ce que la vérité ? comment la connaissons-nous ? Ces deux questions vont de pair et les réponses qu'on y fait dépendent étroitement l'une de l'autre. Si le relativisme méconnaît la portée de la connaissance, c'est parce qu'il en dénature l'idée et la méthode.

L'intelligence, d'après le relativisme, n'est proprement qu'une habitude développée dans l'esprit, sous l'action des impressions qu'il subit du monde extérieur, habitude, par conséquent, qui dépend tout à la fois de la nature du monde extérieur qui agit sur l'esprit et de la nature de l'esprit sur lequel s'exerce cette action. C'est ainsi que se sont formées ces habitudes fondamentales de la pensée que nous appelons les principes premiers, directeurs de la connaissance et qui constituent à proprement parler le fond de l'intelligence. On les retrouve en effet dans tous nos jugements, dans toutes nos connaissances ; elles en sont l'âme, la substance de vérité ; toutes nos pensées, toutes nos connaissances semblent en dériver et n'être en quelque sorte que le développement indéfini des premiers principes.

Toutefois bien que les principes premiers « correspondent », d'une certaine façon, « pièce à pièce à l'ossature même des choses » puisqu'ils s'y rattachent par leur formation, ce ne sont, malgré tout, il ne faut pas l'oublier, que des habitudes mentales qui ne nous apprennent rien de la réalité. Tout ce

que nous pouvons dire, c'est que l'esprit, sous l'action des phénomènes, a contracté ces habitudes de penser, parce que sa nature s'y prêtait. De nature différente, il aurait recueilli d'autres impressions, il se serait formé en lui d'autres habitudes, des principes tout différents. Du reste ces principes, tels qu'ils sont, n'ont rien de stable, car tout est dans un flux perpétuel, la nature et l'esprit. Ils évoluent, mais, en évoluant, en devenant tout autres qu'ils ne sont, ils n'en resteront pas moins toujours vrais de cette vérité qui leur est essentielle, qu fait, de ces principes, le moule de la pensée.

Si telle est la nature de l'intelligence, si tout le travail de l'esprit se réduit à enregistrer les impressions changeantes d'une réalité inconnue ou d'un perpétuel devenir, il est bien clair que la pensée n'a pour ainsi dire d'autre objet qu'elle même, que la vérité est toute relative, tout entière dans l'esprit qui la pense, que l'esprit, enfin, ne peut savoir de la réalité que ce qu'il en pense. Mais, dans cette hypothèse, la vérité, en dehors du parti que l'homme en peut tirer, pour accroître ses jouissances, vaut-elle une heure de peine? Et quel ressort d'activité l'esprit possède-t-il pour la chercher s'il n'y a en lui que des pensées qui se forment en lui sans lui ?

M. Bergson après avoir exposé, avec une rare précision, dans les quelques lignes que nous avons citées plus haut, la théorie évolutionniste de la connaissance en a fait une réfutation que nous croyons péremptoire, sauf à la compléter, en la rattachant aux vrais principes. « J'accorde, dit-il, que les lois de la pensée ne soient que des rapports entre les faits. Mais dès que je pose les faits avec la configuration qu'ils ont aujourd'hui pour moi, je suppose mes facultés de perception et d'intellection telles qu'elles sont aujourd'hui en moi, car ce sont elles qui lotissent le réel, elles qui décomposent les faits dans le tout de la réalité. Dès lors, au lieu de dire que les relations entre les faits ont engendré les lois de la pensée, je puis aussi bien prétendre que c'est la forme de la pensée qui a déterminé la configuration des faits perçus et, par suite, leurs relations entre eux. Les deux explications se valent. Elles disent au fond la même chose. Avec la seconde, il est vrai, on renonce à parler d'évo-

lution. Mais, avec la première, on se borne à en parler, on n'y pense pas davantage » (1).

Ainsi le plus clair résultat des efforts de l'évolutionnisme pour expliquer l'origine des principes directeurs de la connaissance, c'est d'aboutir à un cercle vicieux. Les principes directeurs de la connaissance, nous dit-on, ne sont que des habitudes de penser imprimées dans l'esprit par l'action des phénomènes de la nature et de leurs rapports. Mais pour que les rapports des phénomènes impriment peu à peu dans l'esprit ces habitudes de penser, il a fallu que l'esprit perçût ces rapports ; c'est l'accumulation de ces perceptions successives qui a peu à peu façonné l'esprit, développé en lui ces habitudes générales, constantes, de penser que nous appelons les principes premiers. Or la perception d'un rapport quelconque entre les phénomènes suppose un esprit façonné déjà comme il l'est aujourd'hui, c'est-à-dire muni des principes premiers. Dès lors l'on peut dire que si l'évolutionnisme est arrivé à prouver quelque chose, c'est précisément l'impossibilité de transformer les principes en simples habitudes de penser développées dans l'esprit sous l'impression des phénomènes du monde extérieur.

Cette explication de l'origine de l'intelligence et de la pensée a eu beau revêtir de nos jours une allure plus scientifique, on y retrouve toujours la vieille erreur du sensualisme que la philosophie imagina dans son enfance et qu'elle ne saurait jamais répudier longtemps, dès qu'elle est livrée à ses seules lumières. Toutes nos idées nous viennent des sens, s'il ne s'agit que d'en marquer le point de départ, puisque l'intelligence n'en produit aucune, même celles dont l'objet est le plus immatériel, sans y être provoqué par la sensation.

De plus, parce que les sens sont les précurseurs nécessaires de l'intelligence, toutes nos idées se revêtent d'images, de représentations sensibles. L'image et l'idée s'opposent par tous leurs caractères mais elles sont inséparables, en ce sens du moins que l'esprit ne saurait concevoir une idée qui ne s'accompagne d'une image. De là une pente en quelque sorte na-

(1) *L'Evolution créatrice* p. 397.

turelle à les confondre qui entraîne les esprits, aux deux extrémités de la pensée, les uns, par défaut de réflexion, les autres, par abus de l'analyse.

Il suffit pour dissiper cette confusion de rappeler ici la différence essentielle qui sépare l'image de l'idée. Il n'y a dans l'image qu'une simple représentation, tandis que l'esprit, dans la conception de l'idée, se représente une chose qui *est* et qui a une *raison d'être* ce qu'elle est. L'objet de l'intelligence c'est l'être, l'acte propre de l'intelligence, c'est la connaissance, c'est l'affirmation de *l'être* et de *la raison d'être*. Cet acte se produit en trois moments, l'idée, le jugement, le raisonnement, mais, quelle que soit la chose à laquelle il s'applique, qui devienne objet de connaissance, toutes les affirmations que le jugement et le raisonnement peuvent développer, produire sous une forme explicite, sont déjà en germe dans l'idée; sans cela, elles seraient impossibles. Ainsi la conception, l'affirmation de *l'être* et de *la raison d'être*, voilà l'idée, voilà ce qui fait de l'idée une représentation absolument différente de l'image.

L'essence de l'idée ou mieux de l'acte intellectuel, quelle qu'en soit la forme, constitue la raison propre et fondamentale pour laquelle il est impossible de ne voir dans les principes que des habitudes de penser créées dans l'esprit par les impressions du dehors.

L'analyse ramène tous les principes directeurs de la connaissance, les principes de contradiction, de substance, de causalité, etc, aux principes d'identité et de raison d'être dont ils ne sont, à vrai dire, que les divers aspects. Or, les principes d'identité et de raison d'être ne sont eux-mêmes que les formules, la traduction expresse de l'acte propre de l'intelligence qui se retrouve au fond de toutes ses démarches, c'est-à-dire de la connaissance et de l'affirmation de l'être. L'intelligence connaît et affirme l'être, comme le sens de l'ouïe perçoit le son, le sens de la vue, la couleur. De plus, elle ne saurait affirmer l'être sans lui attribuer une raison d'être, affirmer qu'une chose est ce qu'elle est, sans affirmer en même temps qu'il y a une raison pour laquelle elle est ce qu'elle est.

Les deux affirmations s'appellent l'une l'autre et, d'une certaine façon, n'en font qu'une; la première, sans la seconde, serait incomplète. Le principe d'identité implique le principe de raison d'être et tous les deux constituent le ressort même de la connaissance intellectuelle qui est impossible sans l'affirmation et sans l'application de ces deux principes.

L'intelligence peut bien ignorer ou plutôt elle ne sait jamais qu'en partie la véritable raison des choses, mais elle ne peut pas ne pas affirmer que tout être a une raison d'être. Elle ne connaît complètement la nature d'aucun être; toutefois, de chacun des êtres qu'elle connaît, elle sait ce qu'il est et ce par quoi il est ce qu'il est, assez du moins pour le distinguer de tout autre.

L'intelligence entre en exercice elle connaît et affirme l'être, le principe d'identité et le principe de raison d'être sous l'action des impressions que l'esprit reçoit du dehors. Indispensable pour mettre en jeu l'activité intellectuelle, ces impressions n'en sont pas le principe; loin d'en être la cause, elles n'en fournissent pas l'objet. Quelque élaboration que puissent subir les impressions en s'accumulant dans l'esprit il n'en sortira jamais cette chose unique, « d'un autre ordre », l'affirmation de l'être. Les impressions créent des habitudes, c'est incontestable, mais l'analyse ne peut retrouver dans ces habitudes que des résidus d'impressions, c'est-à-dire rien qui ait le moindre rapport avec l'acte intellectuel. Les impressions ont créé les principes, comme les mots créent les idées. Quand nous disons : les mots *expriment* les idées, nous ne sommes pas dupes d'une métaphore. Il ne vient à l'esprit de personne de penser que l'auteur d'un livre ait enfermé ses idées dans des groupes de lettres imprimées et qu'elles en sortent pour entrer dans l'esprit du lecteur et s'y épanouir. Le lecteur conçoit des idées au fur et à mesure qu'il parcourt des yeux les mots du livre; il a besoin de voir les mots pour concevoir les idées. Toutefois les idées qu'il conçoit, naissent au cours de la lecture, dans son esprit et de son esprit; la lecture des mots en provoque l'éclosion, elles ne sortent pas des mots, toutes faites, pour pénétrer dans l'esprit du lecteur. Le principe qui les

produit et le seul, c'est l'esprit; les mots lui servent d'instrument, indispensble, si l'ou veut, pour concevoir les idées, mais l'action des mots ne s'étend pas plus loin. Voilà, pensons-nous, un symbole parfait du rôle que jouent les impressions dans la naissance des principes et dans le développement de l'intelligence. L'acte intellectuel est impossible sans les impressions, mais si nécessaires que soient les impressions pour le faire naître, les principes viennent de plus haut et ils vont plus loin. Il n'y aurait pas plus de déraison à croire que nos idées se logent réellement dans les mots que nous écrivons, pour passer de là dans l'esprit du lecteur, qu'il n'y en a dans l'opinion qui considère les principes comme de simples habitudes de penser formées par nos impressions.

L'objet de l'intelligence, c'est l'être; il y a dans toutes nos idées, dans tous nos jugements, une vue, une affirmation de l'être et de la raison d'être, et voilà proprement la raison pour laquelle nos impressions, quelque élaborations qu'elles subissent ne sauraient se transformer en idées, en jugements, voilà pourquoi ces jugements fondamentaux que nous appelons les principes premiers et qui se retrouvent au fond de toutes nos idées et de tous nos jugements, parce qu'ils sont l'affirmation de l'être et de la raison d'être, sous la forme la plus essentielle et la plus générale, ne sauraient être de simples habitudes dérivées de nos impressions.

V

Mais si toute idée, tout jugement est une connaissance de l'être et de la raison d'être sous un aspect déterminé, le relativisme présente, dans son énoncé même, une double contradiction.

En effet si la vérité que l'intelligence connaît et qu'elle affirme est purement relative, si elle n'est la vérité que pour l'intelligence qui la connaît et s'il est impossible à l'intelligence d'atteindre la vérité en soi, il y a donc un être, qui n'est pas, l'être que l'intelligence connaît, et il y a un être qui est, l'être qu'elle ne connaît pas. De plus cet être que l'intelli-

gence ne connaît pas, qu'elle ne peut pas connaître, elle sait qu'elle ne peut pas le connaître. Elle le connaît donc puisqu'elle sait qu'il se distingue essentiellement de celui qu'elle connaît. Mais en même temps elle ne le connaît pas puisque elle n'en peut dire qu'une chose, à savoir qu'elle est condamnée à l'ignorer; elle le connaît et elle ne le connaît pas : n'est-ce pas là une pure logomachie ? Mais encore comment l'esprit est-il capable de savoir qu'il ne connaît qu'une vérité relative, de savoir par conséquent qu'il y en a une autre et comment est-il incapable en même temps de connaître cette autre vérité. Enfin si l'esprit ne connaît et ne peut connaître qu'une vérité relative, c'est-à-dire ce qu'il pense des choses et nullement ce qu'elles sont, il s'ensuit encore cette contradiction que le caractère propre de la vérité, c'est d'échapper à la connaissance, et celui de l'intelligence, de l'ignorer. On le voit, il n'y a qu'à presser un peu le relativisme pour en faire jaillir de toutes parts l'absurdité.

L'être que l'intelligence connaît, c'est l'être tel qu'il est, l'être *vrai*, *possible* ou *réel*. Considéré sous le rapport de la connaissance, il ne saurait y en avoir deux, l'un que l'esprit connaît et qui n'est pas, l'autre que l'esprit ne connaît pas et qui est. On peut faire des mots ce que l'on veut, mais, quand on parle d'une vérité *relative*, d'une vérité qui est vérité, parce qu'elle est connue comme telle par l'intelligence et qui n'est pas vérité, parce qu'elle n'est rien en dehors de l'esprit qui l'affirme il est de toute évidence que l'on aboutit simplement à rapprocher des mots sans lier des idées.

Toute vérité est absolue, en ce sens que toute vérité est la vérité, sans mélange et pour toujours, que l'esprit ne peut voir autre qu'elle n'est. Non seulement l'esprit ne peut faire dans aucune vérité la part du doute, sans cela ce n'est pas la vérité, mais toute vérité est en elle-même ce qu'elle est pour l'esprit. Encore une fois prétendre qu'il y a une vérité qui s'interpose entre l'esprit et la vérité en soi, la vérité vraie, c'est parler pour ne rien dire. Sans doute l'esprit est sujet à l'illusion ; il peut croire qu'il voit la vérité sans la voir en effet; il impossible que la vérité que l'esprit voit ne soit pas la

vérité, la vérité en soi, que cette vérité ne soit vraie que pour lui, qu'elle ne soit, à proprement parler qu'un voile destiné à lui cacher la vérité en soi.

Est-ce à dire que toutes les vérités se valent, qu'elles soient toutes également vraies et d'une vérité également immuable ? Il faut distinguer dans la vérité deux éléments, la chose connue et la connaissance, et, dans la connaissance l'acte même de la connaissance et sa portée, sous le rapport de la connaissance, toutes les vérités sont égales ; toutes sont également vraies en ce sens que dans toute vérité l'objet connu est tel qu'il est connu et que la connaissance n'est jamais un simple état de l'esprit. Mais les vérités diffèrent soit par la nature de leur objet, soit par l'étendue de la connaissance.

Parmi les choses que nous connaissons, il y en a qui sont éternellement les mêmes et d'autres qui peuvent changer. C'est une vérité que l'être parfait est un et c'est une vérité aussi que tout morceau de fer exposé à l'humidité se rouille. Mais tandis qu'il est impossible qu'il y ait deux êtres parfaits, le monde pourrait être arrangé autrement qu'il n'est et le fer exposé à l'humidité ne pas se rouiller. On nous dit : la nature évolue et les lois les mieux constatées ne sont nullement stables : elles seront remplacées par d'autres. C'est possible, bien qu'il y ait lieu de croire, si l'on écarte les hypothèses aventureuses, que l'évolution s'est produite jusqu'ici dans des limites assez restreintes et qu'il en sera de même à l'avenir, que les lois de la nature n'ont pas sensiblement varié depuis l'origine du monde et qu'elles seront maintenues dans leur ensemble jusqu'à la fin des temps. Mais quand même il aurait dans la nature un changement si radical qu'aucune des lois présentement affirmées par les sciences naturelles ne subsistât, que s'ensuivrait-il? Que les vérités aujourd'hui connues ne sont pas des vérités? Non certes, mais simplement qu'il y aurait pour l'esprit d'autres vérités à connaître. La réalité des choses peut changer, la vérité ne change pas. Le diamant peut disparaître ; il sera toujours vrai que, dans la disposition actuelle du monde, tout cristal, capable de rayer un autre corps quelconque, est un diamant, c'est-à-dire un cristal composé de carbone pur.

En tant que vérité, connaissance d'une chose qui est, il n'y a pas de différence entre cette proposition et la proposition qui énonce l'unité de l'être parfait; il y en a seulement entre leurs objets. L'objet de l'une est nécessaire, il ne peut pas être autre qu'il n'est; l'objet de l'autre est contingent, il est bien tel que l'esprit le connaît, il pourrait ne pas être. Sous le rapport de la vérité connue, les deux propositions sont également nécessaires, immuables, absolues. L'esprit ne peut pas plus se refuser à reconnaître l'une que l'autre; elles sont, elles seront toujours l'une et l'autre, également vraies, également indépendantes de l'esprit qui les pense. Du jour où il a été vrai que le diamant est un cristal composé de carbone pur, l'esprit n'a pas eu plus de pouvoir sur cette vérité, pour la voir autre qu'elle n'est, qu'il n'en a sur la vérité où il affirme l'unité de l'être parfait. Toute vérité connue est ce qu'elle est, et ne peut pas être autre qu'elle n'est, dès qu'elle est connue comme vérité. Son objet aura beau changer, elle ne changera pas, elle sera la vérité pour tous les esprits et pour tous les temps.

Ainsi il y a deux sortes d'objets de la connaissance, les uns qui sont nécessairement ce qu'ils sont, les autres qui pourraient ne pas être, mais il n'y a qu'une vérité toujours la même quel qu'en soit l'objet. Toute vérité, en tant que vérité et parce qu'elle est la vérité, ni ne saurait être ni ne peut devenir différente de ce qu'elle est. A parler proprement, il ne faudrait pas distinguer des vérités nécessaires et des vérités contingentes : ce sont là des expressions équivoques, propres à entretenir l'erreur que nous combattons. Ce qui est nécessaire ou contingent, c'est l'objet de la vérité, la vérité en elle-même, parce qu'elle est la vérité, est toujours nécessaire, l'esprit ne peut la voir autre qu'elle n'est. Il n'y a pas vérités et vérités, il y a la vérité; l'objet de la vérité est multiple et divers, la vérité est une, invariable.

Toutefois les vérités diffèrent, avons-nous dit, non seulement par leurs objets, mais aussi par l'étendue des connaissances qui les constituent. Il y a des vérités qui vont plus que d'autres au fond des choses, qui renferment plus de substance et qui, à ce titre, sont plus que d'autres, des vérités.

Dès qu'il y a connaissance proprement dite, il y a vérité. Sous ce rapport donc, pas de différence entre une vérité et une autre : il y a ou il n'y a pas connaissance, il y a ou il n'y a pas de vérité. Il est contradictoire d'admettre des degrés dans la vérité même, de distinguer des vérités plus vraies les unes que les autres; la vérité est ou n'est pas. Toute vérité est également la connaissance, l'affirmation d'une chose qui est et d'une raison pour laquelle cette chose est ce qu'elle est. Seulement est-il besoin de faire remarquer que nous avons des choses que nous connaissons une connaissance plus ou moins étendue ? Nous savons toujours, pour une part plus ou moins grande, de la chose que nous connaissons, sa nature et sa raison d'être, ce qu'elle est, comment et pourquoi elle est ce qu'elle est; mais cette connaissance qui n'est jamais entière — « nous ne savons le tout de rien » — varie pour chaque chose et d'un esprit à un autre.

Un enfant sait que les pierres tendent à tomber vers la terre parce qu'elles sont lourdes. Plus tard, s'il étudie la physique et l'astronomie, il apprendra que non-seulement les pierres et les objets qu'il trouve lourds, qui opposent à ses muscles quelque résistance, mais tous les corps terrestres tendent à tomber vers la terre, que la terre et toutes les autres planètes tendent à tomber vers le soleil et enfin que ces deux tendances n'en font qu'une, que la gravitation est commune aux corps célestes comme aux corps terrestres, et, plus généralement, à tous les corps. Il y a loin assurément de cette vérité : Les pierres tendent à tomber vers la terre parce qu'elles sont lourdes, à cette autre vérité : La matière attire la matière en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Si l'on considère leur contenu, la substance de vérité qu'elles renferment, elles sont, pourrait-on dire, séparées par l'infini. Toutefois elles se rapprochent et se confondent sur deux points, c'est qu'elles sont, toutes les deux, des vérités et, toutes les deux, des vérités incomplètes. Dans ce jugement : les pierres tendent à tomber vers la terre parce qu'elles sont lourdes, il y a connaissance de la nature d'une chose et de la raison d'être de cette chose, tout comme dans la loi décou-

verte par Newton. Quelle que rudimentaire que soit cette connaissance, elle constitue une vérité qui a tous les caractères que nous avons reconnus comme essentiels à la vérité tout aussi bien que la loi de la gravitation universelle. Et cette loi qui régit les mondes, qui explique en quelque sorte tous les mouvements de l'univers, elle n'est pourtant elle aussi, comme l'explication que donne un enfant de la chute des pierres, qu'une explication qui demande à son tour d'être expliquée. Il en est ainsi de toutes les lois du monde physique : l'esprit humain n'y rencontre nulle part un point d'arrêt, une explication dernière des choses qui lui suffise entièrement, qui lui ôte tout desir d'en trouver une autre plus large et plus profonde. La raison en est que nous ne connaissons qu'en partie la nature et les propriétés de la matière. Les propriétés que nous y découvrons sont bien des propriétés réelles ; il y faut voir de véritables causes. Mais derrière ces propriétés que nous connaissons, il y en a d'autres que nous ne connaissons pas. Si loin que nous puissions pousser nos découvertes, nous n'arriverons jamais à les connaître toutes, ni par conséquent à montrer dans l'essence de la matière complètement connue, la dernière raison des faits que nous constatons. Tout morceau de fer exposé à l'humidité se rouille. Sans doute la rouille est bien l'effet de l'humidité sur le fer et nous ne dirons pas comme les phénoménistes qu'il n'y a là qu'un simple rapport de succession entre deux faits ou plutôt entre deux groupes de faits ; c'est un rapport de causalité ; l'humidité et le fer sont vraiment la cause et la rouille vraiment l'effet. Mais pourquoi l'humidité en contact avec le fer produit-elle sur le fer de la rouille ? Nous pouvons répondre : parce que la vapeur d'eau en contact avec le fer dégage une partie de son oxygène qui se combine avec une partie du fer pour former de la rouille. Ce *parce que* provoque un autre *pourquoi* ; la réponse qu'on y ferait en provoquerait un autre et ainsi de suite. Chaque réponse fournirait une explication nouvelle, la raison de la réponse précédente ; l'esprit s'élèverait ainsi par degrés d'une explication à une autre, d'une raison à une autre ; mais il n'atteindrait jamais, encore une fois, la dernière raison, la cause

dernière de ce simple phénomène de la rouille qu'il cherche à expliquer et qu'il n'expliquera jamais qu'en partie. Si l'homme pouvait, sur un point, pour une seule loi du monde physique aller jusqu'au bout, en découvrir la dernière cause, il posséderait la science universelle, et le secret de Dieu. Il y a lieu de croire en effet — et cette croyance instinctive est le principe même de notre curiosité — que tout, dans la nature, se ramène à l'unité, que l'œuvre du Créateur est faite à son image, une comme il est un, que toutes les lois dépendent d'une seule loi et toutes les causes d'un même principe, d'une force unique.

L'esprit humain est condamné à ne connaître que des lois et des causes multiples et par conséquent à ne fournir jamais des phénomènes de la nature que des explications partielles.

Faut-il dire, pour cela, que toutes ces explications, que toutes ces lois dont le catalogue s'accroît tous les jours et qui constituent les sciences physiques et naturelles ne sont que des vérités relatives ? Non certes. Toute loi du monde physique dûment constatée est une vérité non-seulement pour nous, mais pour toute intelligence; elle n'est pas simplement un cadre de la pensée, mais une loi de l'être, une forme, par conséquent, sous laquelle la réalité peut exister et se déployer, sous laquelle elle existe et se déploie en effet. Cette loi pourra être complétée, elle ne sera pas abrogée. On pourra montrer qu'elle n'est que l'application reistreinte d'une loi plus étendue et la cause qu'elle indiquait, l'effet d'une propriété plus générale, mais elle ne deviendra jamais une erreur.

Le jour où l'on pourrait dire qu'une loi naturelle n'est plus vraie, on aurait prouvé par là même qu'elle ne l'a jamais été, qu'elle n'avait de la vérité que l'apparence.

Ainsi toute vérité est *scientifique* et c'est même là une tautologie, car la vérité qui ne se présenterait pas à l'esprit une explication, une raison d'être de l'affirmation qu'elle exprime ne serait pas une vérité. L'intelligence ne peut rien affirmer sans se donner une raison de ce qu'elle affirme et la *science* ou la connaissance de la raison des choses est le fond même de la vie intellectuelle.

Si toutes les vérités sont nécessairement *scientifiques*, parce qu'elles sont des vérités, il est bien évident toutefois que dans la plupart des vérités qu'il affirme, l'esprit ne connaît pas les raisons dernières de ces vérités, qu'il n'en a par conséquent qu'une science imparfaite. Sans doute toute vérité se rattache dans sa pensée aux principes premiers, il n'en affirme aucune sans la voir à la lumière de ces principes : toute vérité n'est vérité pour l'esprit qu'à cette condition. C'est le principe d'induction et donc, en dernière analyse, le principe d'identité qui consacre la vérité de cette proposition. Le fer exposé à l'humidité de l'air se rouille. La raison qui nous explique la rouille du fer ne prend à nos yeux le caractère d'une raison que par l'effet du principe d'induction. Mais cette raison nous l'avons dit n'est que le premier anneau d'une chaîne qui peut se dérouler sans fin ; la série des explications se poursuivrait ainsi, à partir d'une vérité quelconque, dans les sciences de la nature, sans que l'esprit humain en rencontrât la limite, l'explication après laquelle il n'y aurait plus lieu dans chercher une autre.

Il n'y a que les vérités de l'ordre métaphysique, celles-là même que le positivisme a voulu bannir de la science, que l'esprit humain puisse établir sur les raisons dernières et fondamentales. L'existence de Dieu, par exemple, ou la spiritualité de l'âme se démontrent par des preuves qui se confondent, pour ainsi dire, avec les racines mêmes de la pensée ; l'esprit n'a plus à chercher d'autres raisons au-delà de ces raisons, parce que celles-ci constituent le fond même de la raison. « Nous ne pouvons pas penser ni parler, et par là même affirmer, au moins implicitement, le principe d'identité sans démontrer implicitement l'existence de Dieu ; en sorte que l'insensé qui dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu » déclare, en réalité, qu'être et n'être pas est identique, que tout est absurde et que sa pensée n'est qu'un non sens » (1). Ce n'est donc pas assez de dire timidement : « L'étude métaphysique des idées pre-

(1). *La Philosophie Bergsonienne* par Jacques MARITAIN, p. 149.

mières et principales est science » (1), mais il faut dire, pour affirmer toute la vérité, que dans la métaphysique seule se trouve la plénitude de la science.

Germain BRETON.

(1). *La Philosophie et le temps présent*, par OLLÉ-LAPRUNE, p. 214.

Saint Augustin et le texte biblique ; l'Itala.

II

Dans la première partie de ce travail deux lignes seulement ont été consacrées à l'*Itala*. Quelque désir que l'on puisse avoir de ne point encombrer une littérature déjà surabondante, il est nécessaire d'y revenir. Récemment était publiée par Dom De Bruyne une dissertation (1) où le problème recevrait sa solution définitive. A peine rendue publique, sa thèse obtenait l'adhésion la plus flatteuse et la plus faite pour décourager toute critique. L'auteur d'un travail très approfondi sur le *Texte du Psautier latin en Afrique*, M. l'abbé Capelle renonçait sans hésitation à publier une dissertation spéciale déjà composée sur l'*Itala*, bien que, au dire même de D. De Bruyne, il eût longuement étudié le problème (2), si démonstratives lui étaient apparues les raisons alléguées par le docte bénédictin en faveur d'une solution différente (3). Je crains que la vive reconnaissance ressentie par M. Capelle pour les secours dont il fut redevable à son obligeant compatriote, au long de ses recherches sur le *Psautier d'Afrique*, ne l'ait trop prédisposé à accepter sans un contrôle suffisant les affirmations de Dom De Bruyne. S'il faut juger des mérites de la dissertation sacrifiée, sur l'*Itala*, par ceux du volume sur le *Psautier*, l'on ne peut que regretter cet holocauste prématuré.

(1) *L'Itala de Saint Augustin* dans la *Revue Bénédictine* t. XXX, 1913, p. 294-314.

(2) *Ibid.* p. 294, Dom De Bruyne rappelle là-même l'importance de la question : « On ne peut s'occuper de l'histoire de la Bible latine sans être arrêté dès les premiers pas par ce problème. » C'est indiquer quelles fâcheuses conséquences peut avoir une solution erronée.

(3) CAPELLE. *Le texte du psautier latin en Afrique*, Rome 1914, p. VII : Un quatrième [supplément] sur le problème de l'*Itala* avait été préparé avec soin. Il avait eu l'honneur d'une citation avant la lettre par Dom De Bruyne, L'étude incisive du savant bénédictin a fait rentrer mon timide essai dans une ombre dont il ne sortira jamais.

Rien n'est en effet moins définitif que la solution défendue par Dom De Bruyne. Si les raisons qui vont être exposées ont quelque valeur, on en conclura nécessairement que de cette solution il n'y a absolument rien à retenir et que l'existence de l'*Itala* au sens usuel du mot — une version latine de la Bible antérieure à la Vulgate hiéronymienne — loin d'être « un fantôme » (1), comme le veut Dom De Bruyne, reste la seule réalité répondant à la pensée de Saint Augustin. La solution proposée dans la *Revue Bénédictine* se ramène aux deux propositions suivantes:

1° L'*Itala* n'est autre que la Vulgate hiéronymienne ;

2° La phrase où il en est question n'appartient pas à la rédaction primitive du *De Doctrina Christiana* (397) mais à la deuxième édition (427). Elle représente une des nombreuses modifications qu'aurait faites Saint Augustin à son texte primitif totalement remanié.

C'est d'ailleurs à la démonstration de cette seconde proposition que Dom De Bruyne consacre la plus importante partie de son exposé. Il y exprime une idée qui lui est tout à fait personnelle. La première proposition était déjà soutenue avec diverses nuances par plusieurs auteurs, Burkitt et Corssen entre autres (2). L'on doit sans hésiter à ces assertions opposer une double contre-proposition :

1) L'*Itala* n'est pas la version hiéronymienne ou Vulgate.

2) La phrase sur l'*Itala* appartient non pas à la soi-disant seconde édition remaniée du *De Doctrina* [427] — laquelle est « un fantôme » — mais à la rédaction primitive (397-400).

∴

1° *L'Itala n'est pas la version hiéronymienne ou Vulgate.*

L'Itala, on le sait, n'est mentionnée que dans la phrase suivante du *De Doctrina Christiana* (II. 22) : « In ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris praeferatur nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae ». La tentation était facile de retrouver dans la vulgate hiéronymienne les deux qualités signalées par Saint Augustin. Mais autre chose est l'appréciation que nous pouvons porter à distance sur les diverses versions latines, autre chose la pensée vraie du *De Doctrina*. Puisque l'auteur n'a pas jugé à propos de s'expliquer lui-même, seule l'étude du contexte

(1) *Rev. Bén.* 1913, p. 314.

(2) *Ibid.* p. 295-6. Dom De Bruyne fait à ce sujet une remarque significative : « L'explication de Burkitt gagna quelques suffrages mais l'opposition l'emporte par le nombre, *je remarque qu'elle se recrute surtout chez les patrologues, chez ceux qui par de longues lectures se sont imbus de l'esprit d'Augustin;* qu'il me suffise de nommer D. Morin et Mgr Mercati » *l. l.* p. 296.

et celle des habitudes scripturaires de Saint Augustin peuvent nous renseigner exactement : Dom De Bruyne reconnaît que l'attribution hiéronymienne se heurte aux difficultés les plus graves, Il faut aller plus loin et dire à une impossibilité absolue.

Le passage où il est question de l'Itala se rattache à tout un ensemble, dont la première partie de cet article a fait connaître les grandes lignes et où il faut maintenant mettre en lumière certains détails. Au second livre du *De Doctrina*, Augustin se préoccupant de former l'exégète latin, pose en principe que la première tâche à accomplir est la lecture directe des Livres Saints. L'intelligence du texte peut se buter à deux obstacles lorsqu'il s'agit des mots : leur sens est *inconnu* ou *douteux*. Le second livre explique comment remédier au sens *inconnu*, qu'il s'agisse des mots pris au sens propre (16-22) ou du sens figuré (23 sq.). Le premier cas intéresse seul la discussion actuelle. Le grand moyen de remédier à l'ignorance du sens propre est la connaissance des langues : latin, grec, hébreu « ut ad exemplaria praecedentia recurratur si quam dubitationem attulerit LATINORUM INTERPRETUM INFINITA VARIETAS » (1). Ces quatre mots sont d'une importance capitale. Avec une série de textes analogues ils dominent cette controverse. Or, lacune invraisemblable, Dom De Bruyne semble les ignorer. Peu importe que nous ne soyons plus en état d'apprécier l'exactitude des renseignements fournis par Saint Augustin. Il ne s'agit pas de juger d'après nos connaissances actuelles, forcément incomplètes, de la multiplicité des versions latines à la fin du IVe siècle. Il s'agit de la pensée exprimée dans le *De Doctrina*. En ce qui concerne les versions latines voici comment il présente les faits.

1° *Il y a, par opposition au petit nombre des traductions grecques, un grand nombre de versions latines de la Bible.* Un premier texte vient d'être cité où il est question de *latinorum interpretum infinita varietas*. S. Augustin continue : « propter diversitates, ut dictum est, interpretum illarum linguarum cognitio est necessaria. Qui enim scripturas ex hebraea lingua in *graecam* verterunt NUMERARI POSSUNT (2), LATINI autem interpretes NULLO MODO. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur ausus est interpretari (3). »

(1) *Doct. chr.* II. 16.

(2) Il les énumère au l. 18 c. 43 de la Cité de Dieu : « nam cum fuerint et alii interpretes qui ex hebraea lingua in graecam sacra illa eloquia transtulerunt, sicut *Aquila*, *Symmachus*, *Theodotion*, sicut etiam illa est interpretatio cuius auctor non apparet et ob hoc sine nomine interpretis *quinta editio* nuncupatur, hanc tamen quae *Septuaginta* est, tanquam sola esset sic recepit Ecclesia... » Au total Augustin connaît cinq traductions grecques différentes faites sur l'hébreu.

(3) Doct. Christ, II. 16 fin.

2° Loin d'y voir un inconvénient, Augustin y signale l'avantage que cette multiplicité, par la comparaison, facilite la divination du sens là où le contexte est obscur. Il cite en preuve deux exemples où les diverses traductions s'éclairent ainsi l'une l'autre : « nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio... alter ex altero exponitur... nunc autem collato interpretum sensu probabilior occurrit sententia... » Au sujet du second texte, il écrit : « Quis horum verba (la plupart des mss. vera) secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri ut non se aliqua vicinitate contingant (1). » Un autre cas signalé ensuite est celui où il s'agit non pas seulement d'obscurité mais d'erreur à corriger : l'un des traducteurs a été induit à errer par l'ambiguité de l'original, tandis que tel autre rend exactement le sens. La comparaison des deux aide à fixer où est la vérité. Ces erreurs, affirme Saint Augustin, sont fréquentes, si l'interprète n'est pas *doctissimus* (2). La même théorie est reprise au paragraphe 21, à propos des mots provenant des langues étrangères : Il faut interroger ceux qui les parlent ou apprendre ces langues, ou enfin « plurium interpretum consulenda collatio est ». De même pour les mots latins inconnus, « plurimum hic quoque juvat *interpretum numerositas* collatis codicibus inspecta atque discussa », mais à condition que les manuscrits soient d'abord corrects, car c'est le premier souci à avoir : « tantum absit falsitas, nam codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes (3). »

3° Ces traductions se partagent en deux groupes : Celles qui rendent servilement les mots de l'original et celles qui sont plus libres, s'attachant au sens seulement. Les premières sont nécessaires mais insuffisantes et excessives : « habendae interpretationes eorum qui se verbis *nimis* obstrinxerunt, *non quia sufficiunt* sed ut ex eis libertas (var : veritas) vel error dirigatur aliorum... sed tamen, ut superius dixi horum quoque interpretum qui verbis tenacius inhaeserunt collatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam (4). » Il y en a *soit en grec, soit en latin*. Celles-ci ont

(1) *Doct. christ.* II. 17.
(2) *Ibid.* 18 et 19.
(3) *Ibid.* II. 21.
(4) *Doct.* II. 19. La leçon *veritas* est donnée, disent les mauristes par onze manuscrits; selon Dom De Bruyne tous les manuscrits ont *dirigatur*. Le texte *detegatur* adopté par les bénédictins est une correction conjecturale. Cf. Dom De Bruyne, *Rev. Ben.* 1913, p. 298 et note 1.

l'inconvénient de traduire servilement non seulement des mots mais des expressions qui ne s'adaptent pas à l'usage de la langue latine. Cette réflexion entraîne Augustin dans un long développement sur les solécismes, les barbarismes et les ambiguités qu'amène la transcription littérale de certaines tournures grecques en latin (nº 19-20). On ne trouve nulle part exprimé, comme le dit Dom De Bruyne, le principe d'une *préférence* pour ces versions à cause de leur littéralité (1). Les autres versions, « aliorum qui non magis verba quam sententias interpretando sequi maluerunt », ont l'avantage de satisfaire par leur correction ceux que choquent les précédentes, « qui plus delectantur rebus cum etiam in earum signis sua quaedam servatur integritas » (2). Augustin est incontestablement de ces derniers. Il écrira plus tard les *Locutiones in Heptateuchum* en grande partie pour relever ces locutions vicieuses et leur substituer l'équivalent emprunté à la bonne latinité.

4º Entre ces diverses traductions latines, dont la variété est presque infinie, l'*Itala* est préférable parce qu'elle unit les avantages des deux méthodes, « in ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris praeferatur nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae » (3). Elle est d'une littéralité claire. Comme pour les versions précédentes, il s'agit ici d'une traduction complète de la Bible : En effet, aussitôt, Augustin explique comment il faut se comporter pour la correction de ces traductions, d'abord en ce qui concerne l'Ancien Testament, puis le Nouveau : « Et latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur in quibus septuaginta interpretum quod ad Vetus Testamentum pertinet excellit auctoritas (4). » C'est alors qu'il expose sa théorie sur l'inspiration des Septante et l'inopportunité qu'il y a, en cas de divergence, à leur préférer l'hébreu, la divergence étant voulue expressément par l'Esprit-Saint. Aucune allusion directe à une traduction latine de l'hébreu ; tout au plus l'entreprise en cours de Saint Jérôme est-elle indirectement visée, après avoir été, quelques années plus tôt, vivement critiquée dans une lettre adressée par Saint Augustin

(1) *Rev. Bén.* 1913, p. 298 : « Il énonce un principe général : il faut préférer les traductions littérales aux autres, les premières permettent de corriger soit certaines libertés, soit certaines erreurs qui se trouvent dans les secondes. »

(2) *Doct.* II. 19.

(3) *Doct.* II. 22 init.

(4) *Ibid.* Cf. *Bulletin* 1915-16, p. 367 ; Epist. 28. 2 (en 394-5). Le *De Doctrina* écrit seulement : « Quamobrem etiamsi aliquid aliter in hebraeis exemplaribus invenitur quam isti (les Septante) posuerunt. » Conclure de là qu'Augustin ne peut viser que la Vulgate, c'est oublier qu'il avait à sa disposition ou que du moins il connaissait cinq versions grecques différentes faites sur l'hébreu, plusieurs avec la prétention expresse de rendre littéralement l'original.

à Jérôme lui-même : On se rappelle le dilemme qui lui paraissait invincible, mais on a vu aussi qu'il énumère les diverses traductions faites directement en grec sur l'hébreu C'est d'elles qu'il est question ici aussi bien que de la version hiéronymienne en cours de publication (1). Ainsi s'explique tout naturellement ce qui est dit pour les manuscrits latins de l'Ancien Testament : il faut les corriger sur les textes grecs, de préférence sur les Septante. Quand au Nouveau Testament, en cas de divergence entre les versions latines, la supériorité du texte grec va de soi, encore faut-il choisir celui qu'ont adopté les Eglises *doctiores et peritiores*. Saint Augustin ne mentionne pas ici la revision faite par Saint Jérôme du Nouveau Testament latin (2). Dans une lettre, écrite un peu plus tard, en 403, il en fait un très bel éloge (3).

Inutile d'insister sur la cohésion de cette doctrine et de montrer comment tout s'y explique sans peine. L'*Itala* y apparaît, comme une traduction complète de la Bible, une des nombreuses traductions latines, dont Saint Augustin affirme à tant de reprises l'existence. Il lui donne la préférence parce qu'elle est littérale en même temps que d'un style limpide. Ce choix n'a aucun rapport avec la question de l'hébreu, d'importance tout à fait secondaire pour Saint Augustin, vu l'inspiration des Septante. La littéralité est relative au texte grec que l'*Itala* rend mieux que les versions analogues. Saint Augustin n'ayant point expliqué ce nom d'*Itala*, on doit en conclure qu'il était clair pour ses lecteurs ; on peut seulement conjecturer qu'il s'agissait d'une version particulièrement répandue en Italie, son pays d'origine. Elle était ainsi désignée, sans doute par opposition avec les textes plus courants en Afrique. Une correspondance avec S. Paulin de Nole, datant de quelques années plus tard et où, dans son commentaire des textes bibliques, Augustin oppose la version dont il fait usage à celle citée par Paulin, pourrait éclairer cette question. Paulin citait sans doute l'*Itala* (4).

Quoi qu'il en soit, rien dans le texte ne fait songer à la version hiéronymienne alors seulement commencée. Dom De Bruyne, il est

(1) Le texte d'Augustin ne suppose même pas ici une traduction complète mais seulement l'existence de différences dans le texte hébreu.

(2) Avant 398 ; cf. GRUETZMACHER, *Hieronymus* I. p. 102 ; pour les Evangiles et les Epîtres de S. Paul elle datait d'avant 385.

(3) *Ep.* 71. 6, en 403 ; cf. *Bulletin*, 1915-6, p. 370.

(4) *Ep.* 149, en 414. La lettre est à rapprocher des *Quaestiones* et des *Locutiones in Heptateuchum*, au sujet des variantes dans les divers *codices latini* et de l'utilisation du texte grec. On peut y étudier l'application des principes posés dans le *De Doctrina*. La lettre de Paulin est donnée un peu plus haut sous le n° 121. Elle datait de 410. On y voit que ni pour l'Ancien Testament ni pour le Nouveau, Paulin n'utilisait l'œuvre de S. Jérôme.

vrai, n'est point de cet avis. L'identité « de l'Itala et de la Vulgate, affirmée par Burkitt et Corssen repose sur des preuves inébranlables » (1). Ces preuves sont d'une part deux citations expresses de la Vulgate (Is. 58^7 et 7^9) comparée à une ancienne version latine, d'autre part l'affirmation commune, dans Saint Augustin, à l'Itala et à la Vulgate, que chacune de ces versions est plus littérale et plus claire que les autres versions. Le raisonnement est celui-ci : les deux variantes d'Isaie à propos desquelles Saint Augustin expose sa théorie sur l'utilité des traductions multiples sont empruntées à la Vulgate; donc c'est la Vulgate qui est l'Itala, puisque Saint Augustin connaît la Vulgate et lui attribue ailleurs les qualités par lesquelles il caractérise ici l'*Itala*. En réalité aucune de ces preuves n'est solide. La seconde repose sur une confusion de lecture. Il n'est pas exact qu'au § 22 Augustin oppose aux Septante la Vulgate, il leur oppose en général toutes les versions littérales aussi bien grecques que latines, (horum quoque interpretum qui verbis tenacius inhaeserunt). Aussi, pour reprendre son développement interrompu, écrit-il : « Latini ergo, ut dicere coeperam, codices Veteris Testamenti... ». C'est donc que dans l'intervalle il n'a pas seulement parlé de versions latines.

Dom De Bruyne voit exclusivement la Vulgate partout où il est parlé des « interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt ». On a prouvé plus haut que ce pluriel n'est pas simplement employé par Augustin « pour exprimer ses préférences sous forme de principe général » mais pour répondre à ce qu'est pour lui la réalité des choses. Il désigne plusieurs versions grecques (Aquila, Théodotion, Symmaque), et aussi plusieurs versions latines en partie sans doute dérivées des précédentes, en partie se rapportant aux Septante. Les exemples cités (§ 20) montrent bien qu'il ne s'agit pas pour l'Ancien Testament de la Vulgate, au moins directement, à plus forte raison exclusivement (deux textes cités comme empruntés aux versions littérales et étrangers à la Vulgate). Il est parfaitement vrai qu'à plusieurs reprises, dans des écrits postérieurs, Augustin a reconnu et a cité la Vulgate comme s'exprimant plus clairement que la version des Septante. Mais il faut remarquer qu'il ne la désigne jamais sous le nom d'Itala mais toujours par la circonlocution *interpretatio quae est ex hebraeo* et que cela ne fait rien à l'affaire. Il y a paralogisme à affirmer que du moment qu'il reconnaît la supériorité de la traduction selon l'hébreu par rapport à celle des Septante en ce qui concerne la clarté de certains textes, lorsqu'il comparait ensemble les versions latines existant en 397, c'était forcément la Vulgate — laquelle n'existait encore que très partiellement — qu'il désignait pour la

(1) *Rev. Bén.* 1913, p. 301.

plus claire et la plus littérale. Il est évident que parlant d'une édition latine complète de la Bible il indiquait seulement quelle était à son avis celle de toutes les traductions complètes qui réunissait davantage ces qualités. Ce ne pouvait être qu'une version différente de la Vulgate.

La première preuve n'est pas plus concluante. Je m'étonne qu'un bibliste aussi distingué que Dom De Bruyne ait traité si sommairement la question. Il affirme que Saint Augustin cite deux fois la Vulgate dans les passages qui nous occupent (§ 17). « L'autre [traduction] est empruntée à la version hiéronymienne faite d'après l'hébreu. Ce point est capital et admis par tout le monde, sauf par Mgr Mercati qui a exprimé un doute : ces variantes d'Isaïe se trouvaient, peut-être, dans des textes aujourd'hui perdus. Saint Augustin a donc comparé la Vulgate à l'ancienne version (1) ». En réalité, c'est Mgr Mercati qui a raison. D'abord il ne faut pas se lasser de répéter — car c'est cela qui est capital — que pour Saint Augustin il n'y a pas une ancienne version, il y a un nombre considérable de versions latines différentes. Dans tel passage où il fait de la critique textuelle, il cite jusqu'à cinq traductions latines diverses. De plus nul n'a prouvé, ce qui est le seul point essentiel, que Saint Augustin allègue véritablement à propos de ces deux textes la version hiéronymienne. Il se contente de désigner les autorités variées qu'il cite par « plurium codicum » ou « alius interpretatus est. » A s'en rapporter à sa manière habituelle de citer et de discuter les variantes, l'on peut tenir pour certain qu'il parle ici de deux traductions diverses du texte grec. Là où il fait intervenir à côté des *codices latini* (*nostri*) ou des *graeci*, la version hiéronymienne, il la mentionne expressément (*interpretatio quae est ex hebraeo*). Ces textes peuvent appartenir à l'une des versions antérieures : Le second texte (Is.7[9]), Saint Jérôme le reconnait expressément, n'est pas une traduction directe de l'hébreu mais est de Symmaque. Il était donc naturel de le retrouver dans les traductions de Symmaque qui circulaient. Il pouvait en tout cas être connu par une citation de seconde main (2). Le premier (Is. 58[7]) reproduit assez fidèlement l'hébreu. On remarquera qu'il a de commun avec la variante qui lui est opposée la finale *ne dexpexeris*. Ici encore rien n'empêche que l'un des textes latins antérieurs à la Vulgate n'eût reproduit directement la « chair » du texte hébreu, à la différence des Septante, et, dès lors, que la traduction citée par saint Augustin provienne d'un de ces textes. Tant que cette hypothèse tout à fait plausible n'est pas écartée — et le moyen de l'écarter ! — l'on n'a rien fait pour démontrer l'identité de la Vulgate et de l'*Itala*.

(1) *Rev. Bén.* 1913, p. 297.

(2) Il y a une légère variante à signaler entre les deux textes : où la Vulgate dit *si non credideritis*, S. Augustin a *nisi credideritis*.

Deux considérations corroborent cette affirmation. D'une part, Saint Jérôme n'a pas dans sa traduction de l'Ancien Testament renouvelé de toutes pièces le texte latin. Bien souvent il se contente de modifier un mot et garde le reste de la version déjà en usage. Une comparaison de son texte avec celui des versions préhiéronymiennes, utilisées par exemple dans Saint Augustin, le démontre à l'évidence. D'autre part l'identité de la Vulgate et de l'Itala a contre elle l'usage même suivi par Saint Augustin dans tout l'ensemble du *De Doctrina*.

Car c'est une erreur d'écrire que « l'auteur y cite les prophètes d'après la Vulgate » (1). Il n'y a de toutes les citations des prophètes alléguées dans le *De Doctrina* qu'une seule citation don on puisse assurer qu'elle est prise à la Vulgate et précisément, ce qui donne fort à penser, Augustin prend soin d'avertir qu'il l'emprunte non aux Septante, dont le texte parfois obscur sert des desseins particuliers, mais à la traduction sur l'hébreu, œuvre du prêtre Jérôme; il ne dit pas à *l'Itala !* (2). Il s'agit d'ailleurs d'une partie du *De Doctrina* qui date de 427. En dehors de cette citation d'Amos il y en a six d'Isaïe, quatre de Jérémie, deux d'Ezéchiel. Or si on laisse de côté les deux citations d'Isaïe, objet du présent litige, il reste dix citations des prophètes. Sur ces dix, huit sont absolument différentes du texte de la Vulgate, cinq d'entre elles reproduisant d'ailleurs la leçon adoptée par Tyconius. Restent deux textes de Jérémie identiques sauf un mot à la Vulgate (3). Il est remarquable que toutes deux répondent à un texte grec semblable au texte latin et que, pour la première, dans son commentaire, Saint Jérôme propose au mot *dissipes* une variante *deponas*. On peut légitimement en conclure que le *dissipes* n'est pas de son invention et pouvait se trouver dans un texte indépendant traduit directement du grec. Aucun texte n'est allégué qui reproduise directement l'original hébreu à l'exclusion de toute version grecque intermédiaire. La conclusion contre l'utilisation de la Vulgate pour ces deux textes est d'autant plus vraisemblable qu'entre ces deux citations et avant la première, il y a deux autres textes de Jérémie différents de celui de la Vulgate (4). Il est peu probable que Saint Augustin ait emprunté à des versions différentes puisqu'il prend la peine d'avertir quand il laisse les Septante pour adopter l'hébreu. Les autres citations, par le *De Doctrina*, de l'Ancien Testament, au nombre de *onze*, diffèrent du texte de la

(1) *Rev. Bén.* 1913, p. 307.

(2) *Doct.* IV. 15-16 : non autem secundum septuaginta interpretes... sed sicut ex hebraeo in latinum eloquium, presbytero Hieronymo, utriusque linguae perito, interpretante, translata sunt.

(3) *Doct.* III. 17 et IV.62.

(4) *Doct.* I. 20 et IV. 30.

Vulgate, sauf *une* tirée de l'Exode, d'ailleurs l'on y remarque une variante assez notable. Comme ce texte est à diverses reprises commenté par Augustin dans ses sermons au peuple, en particulier dans le sermon 6, où le contexte montre que Saint Augustin et ses fidèles le lisaient dans une version qui n'était pas la Vulgate, on a une confirmation de la remarque faite plus haut sur la parenté entre certaines versions préhiéronymiennes et la Vulgate(1). Une ressemblance plus ou moins étendue avec la Vulgate n'exclut donc jamais la possibilité d'une source autre que la version de Saint Jérôme.

L'étude directe du *De Doctrina* ne fournit donc aucun point d'appui sérieux pour l'identification de l'Itala et de la Vulgate.

Les habitudes littéraires de Saint Augustin ne sont pas davantage favorables à cette hypothèse qui reste sans fondement : Nulle part Augustin ne désigne ailleurs par le mot d'*Itala* la Vulgate. Toujours il emploie à son sujet la longue périphrase dont quatre exemples — la liste est facile à allonger — sont cités par Dom De Bruyne lui-même (2), ou une périphrase similaire : *interpretatio quae est ex hebraeo*. En d'innombrables passages des *Locutiones* ou des *Quaestiones*, il est fait allusion aux versions latines. Les *codices nostri*, ou *latini*, sont les manuscrits latins traduits sur le grec, en particulier sur le grec des Septante (3). Quant à l'utilisation du texte biblique par Saint Augustin, on a vu dans la première partie de ce travail avec quel exclusivisme il s'est attaché aux Septante et a combattu l'adoption officielle de la Vulgate. Dans ses propres travaux, il a été jusqu'à la fin conséquent avec

(1) *Doct.* 1. 35 ; c'est Ex 3[4] mais avec *dices eis* au lieu de *dices filiis Israel*. Augustin le commente encore : in Io. 38. 8 ; in Ps. 101. 2. 10 (après 405) ; in Ps. 134. 4 ; Serm. 6 et 7. Comme dans le sermon 6 les passages voisins de ce même livre de l'Exode sont rappelés selon un texte différent de celui de la Vulgate, il n'y a pas d'apparence que, dans le même sermon au peuple, Augustin ait allégué le même livre selon des versions différentes ; il a cité la version lue dans son Eglise. Or, ce n'était pas la Vulgate.

(2) *Rev. Benéd.* 1913, p. 299.

(3) Ces ouvrages forment un véritable commentaire pratique des chapitres du *De Doctrina* ici examinés. Ils confirment pleinement l'existence de multiples versions latines comparées par Saint Augustin, aussi bien que de versions grecques autres que les Septante auxquelles il a recours. On y verra notamment comment les *interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt* visent des versions latines faites sur le texte grec et des versions grecques. Augustin signale à plusieurs reprises des solécismes dans les versions latines, des omissions ou des additions ; il y relève des *locutiones* et y rattache un principe général d'exégèse. Comme la question a de l'importance, à l'occasion je reprendrai ces indications pour une étude de détail de ces livres. Quiconque les lira avec attention ne peut que regarder comme une impossibilité l'identification Itala-Vulgate.

lui-même. S'il a parfois utilisé la Vulgate ce n'est qu'en passant et pour un but bien déterminé (ainsi au livre IV du *De Doctrina* écrit en 427). En général le texte biblique allégué est celui des Septante, plus ou moins corrigé selon les principes exposés au second livre du *De Doctrina* (1).

⁂

2° La phrase sur l'Itala n'appartient pas à la soi-disant seconde édition totalement remaniée du De Doctrina (427) mais au texte primitif (397-400).

On pourrait s'en tenir aux conclusions exposées ci-dessus. Bien fondées elles ruinent en même temps que la première proposition de D. De Bruyne, la seconde formulant avec une belle hardiesse une hypothèse imaginée seulement pour parer aux « graves difficultés » auxquelles la première, de l'aveu même du docte bénédictin « se heurte de toutes parts », en particulier au fait « qu'en 397 une petite partie seulement de la Vulgate avait paru » et que « l'éloge adressé à la Vulgate est en désaccord avec les déclarations et la pratique d'Augustin à cette époque » (2). Augustin indique lui-même au livre des *Rétractations* que le texte primitif du *De Doctrina* s'arrêtait brusquement à ce qui correspond au livre III ch. 36 de l'édition actuelle (3). L'ouvrage resta dans cet état jusqu'au moment où, près de trente ans après, l'évêque d'Hippone, revoyant ses écrits en vue des *Rétractations*, se décida à le terminer. Ce renseignement, au dire de Dom De Bruyne est incomplet. Augustin n'a pas seulement terminé l'ouvrage ; il a profité de cette occasion pour le remanier de fond en comble, en utilisant l'expérience acquise, de manière à modifier sur plus d'un point la doctrine ancienne. Malgré ses recherches, le patient érudit n'a pu

(1) L'interprétation donnée par Dom De Bruyne à la phrase sur l'Itala et la restriction de l'éloge, de sorte que l'Itala n'a pour Augustin « de valeur que pour le sens littéral historique » sont complètement erronées. Elles reposent sur cette idée fausse que l'Itala, étant la Vulgate, est du nombre des traductions littérales, déclarées insuffisantes au § 19, bien qu'utiles pour la comparaison des textes (§. 22). « Pour mettre sa pratique en harmonie avec sa théorie il doit ordinairement citer un autre texte que l'Itala mais il doit appeler celle-ci à son aide là où il recherche le sens littéral de la Bible ». Il n'y a dans le texte de Saint Augustin aucun rapport établi entre l'Itala et ces versions purement littérales ; son excellence est proclamée absolument, précisément parce qu'elle a les qualités des deux espèces de traductions signalées. C'est sans doute elle que vise Saint Augustin, dans *Locutiones in Exodum* 5[20] : latinus autem erit, *quem pro optimo legebamus*. Le texte cité là n'appartient pas à la Vulgate.

(2) *Rev. Bénéd.* 1913, p. 299-300.

(3) *Retract.* II. 4. 1.

mettre la main sur l'édition primitive (1), mais l'étude directe de l'œuvre actuelle, à l'aide de la critique interne, permet de la reconstituer avec sécurité (2). Le texte d'Augustin devient ainsi un véritable fouillis où la critique experte de Dom De Bruyne, guidée par les nécessités de la démonstration, sait, sans trop de peine, dégager ce qui revient à chaque édition du *De Doctrina*. La deuxième peut revendiquer ici un paragraphe, là une phrase, ailleurs une incise. Le travail de démolition et de reconstruction est mené avec une rare allégresse. Il ne manque à la démonstration, pour être achevée, qu'une illustration analogue à celle de la *Bible en couleurs*, où diverses teintes mettraient sous les yeux les textes de date différente et permettraient ainsi de suivre dans le plus menu détail, chez un styliste, fier de sa réputation et maître réputé en son art, un travail de composition que l'on croyait possible seulement à des époques primitives ou dans une œuvre due à des collaborations diverses. Augustin y apparaît singulièrement maladroit dans ses retouches, gâchant à plaisir une œuvre d'ordonnance assez régulière et multipliant les traces de désordre et d'incohérence grâce auxquelles — felix culpa ! — il est possible à l'érudit du XXe siècle de reconstituer son œuvre primitive. En dépit de son talent, l'ancien rhéteur de Carthage et de Milan n'a pu échapper à l'application de l'axiome évangélique, d'après lequel celui-là fait du mauvais travail qui coud un morceau neuf à du vieux drap (3).

Malgré ce qu'a de pénible le spectacle de cette lacération, quand il s'agit d'un écrivain d'aussi grand mérite qu'Augustin — ravalé au rang d'un barbouilleur de papier qui ne sait pas ce qu'il veut dire et ne s'aperçoit pas des plus grossières incohérences, parce que *homo occupatissimus* (4) — il ne m'en coûte pas de

(1) *Rev. bénéd.* 1913, p. 301-14. « Sans doute Augustin ne se contenta pas d'ajouter, mais il retoucha et corrigea ce qu'il avait écrit autrefois. L'usage des deuxièmes et même des troisièmes éditions « revues et augmentées » florissait alors comme aujourd'hui » (p. 302).

(2) *Rev. bénéd.* 1913, p. 307-8 : « Quelque solides que paraissent ces conclusions, il m'eût été agréable de les appuyer par une preuve péremptoire, en montrant dans quelque manuscrit le texte de la première édition. Mes recherches dans deux ou trois grandes bibliothèques sont restées vaines.. Je dois avouer que cette déception n'a pas le moins du monde ébranlé ma conviction, je crois dans le cas présent que la critique interne peut se suffire. Nous devons donc chercher dans le texte de S. Augustin des traces de remaniements, des sutures de deux rédactions. »

(3) *Rev. bénéd.* 1913, p. 311 : « Il a eu tort, c'est certain, mais son tort n'a pas été de se contredire à deux lignes de distance, ni de changer d'avis mais de ne pas se rappeler le conseil de l'Evangile : *Nemo assumentum* etc. »

(4) *Ibid.*, Beaucoup d'écrits d'Augustin, ses lettres surtout, font allusion à ses occupations ; cela n'empêche pas l'évêque d'Hippone d'envoyer à ses correspondants des écrits parfaitement composés.

reconnaître que le roman est ingénieux. Mais c'est un roman et qui fait plus d'honneur à la fertilité d'invention de son auteur qu'à sa connaissance de l'œuvre augustinienne et à son acribie dans l'art de lire les textes. L'hypothèse n'a aucun appui dans le *De Doctrina* lu sans prévention ; elle est contredite expressément par les habitudes littéraires de Saint Augustin.

La preuve de cette dernière assertion n'est pas malaisée. Elle se tire du livre même des *Rétractations*. C'est, on le sait, le catalogue raisonné de ses ouvrages, composé par Saint Augustin aux dernières années de sa vie et malheureusement laissé inachevé. L'auteur y poursuivait le double but de faire connaître ses œuvres authentiques et d'aider à saisir le développement de sa pensée, idée féconde dont l'application au domaine général de la théologie devait rénover complètement l'étude de l'antiquité chrétienne. En conséquence, dans cette revision de ses œuvres, dont les *Rétractations* consignent par écrit le résultat, Augustin est obligé de laisser intact le texte primitif : Il était déjà aux mains du public ; le supprimer est impossible. Augustin s'en console en pensant que l'on pourra suivre ainsi son développement intellectuel et doctrinal : « inveniet fortasse quomodo scribendo profecerim quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit (1) ». Augustin est donc obligé de laisser son texte tel quel, même quand ce qu'il dit ne répond plus à sa pensée actuelle, même quand il y constate des erreurs de fait ou de doctrine. Il doit se contenter d'en assurer une édition matériellement correcte et de noter dans les *Rétractations*, sur chaque livre, les remarques que la lecture qu'il vient d'en faire pour la revision, lui a suggérées. Il signale les idées erronées et celles qui ont besoin d'explication ou d'apologie, s'y étendant copieusement quand le sujet le mérite et pour ôter toute équivoque sur sa pensée. Il indique soigneusement les changements, quand il en fait, changements qui se réduisent à compléter un ouvrage laissé inachevé. C'est ce qui s'est passé au sujet du *De Doctrina*. Augustin fait savoir que la première rédaction, datant du début de son épiscopat — la date ressort de la place dans la série des *Rétractations* — était restée incomplète. L'ouvrage s'ar-

(1) *Retract. Praefatio*, fin. Un peu plus haut il dit : « Scribere autem ista mihi placuit ut haec emittam in manus hominum a quibus *ea quae iam edidi revocare emendanda non possum*... Quapropter quicumque ista lecturi sunt non me imitentur errantem sed in melius proficientem. » Les explications données à ce sujet par Dom De Bruyne (p. 312) passent a côté de la question ainsi posée par la préface et le contenu des Rétractations. Augustin estime qu'il ne peut donner de seconde édition, parce qu'il ne peut supprimer les exemplaires de la première. Il se contentera donc d'indiquer ce qu'il faut corriger en celle-ci. La possibilité d'étudier le développement intellectuel d'Augustin est une conséquence heureuse de ce fâcheux état des choses.

rêtait à III. 36. Il ajoute : « cum imperfectos comperissem, perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. Complevi ergo tertium... Addidi etiam novissimum librum et quatuor libris opus illud implevi » (1). Voilà à quoi se borne le travail de Saint Augustin, dans cette rédaction dernière : il achève, il ne retouche pas. Soutenir ici, comme le fait Dom De Bruyne, que l'auteur du *De Doctrina* a dû faire comme tout le monde et remanier son premier texte, c'est émettre plus qu'une assertion gratuite, c'est aller directement à l'encontre des affirmations et des procédés constants de Saint Augustin au cours de cette revision et, comme on l'a vu, de son but lui-même. La meilleure preuve en est dans le paragraphe second du chapitre des *Rétractations* consacré au *De Doctrina* et tout à fait contemporain de la seconde rédaction. Augustin y relève trois détails du second livre sur lesquels il attire l'attention. S'il avait remanié aussi fortement que le prétend Dom De Bruyne son ouvrage, se serait-il amusé à n'indiquer que ces détails insignifiants ? Le fait même qu'il les signale, alors qu'il eût été si simple de les modifier, n'impose-t-il pas l'évidence que, selon ses habitudes constantes, il n'a pas touché à l'ancien texte et s'est contenté, en le laissant tel quel, d'indiquer, comme pour les autres ouvrages, ce qu'il y trouvait à critiquer. Au lieu par exemple de relever une erreur de mémoire, il eût été beaucoup plus simple de la réparer. Son plan le lui interdisait ; à plus forte raison s'opposait-il aux changements autrement considérables, dont son nouveau texte porterait la trace (2).

Il y a d'ailleurs d'autres exemples de cette manière de faire qui confirment singulièrement cette preuve. A propos d'un écrit *sur le mensonge* (*Retr.* I. 27), des *Annotations sur Job* (Ibid. II. 15), l'on voit que Saint Augustin, même quand il n'était pas du tout satisfait de son travail et aurait préféré le supprimer, se croyait obligé de l'admettre tel quel dans sa liste et de le laisser dans l'état d'imperfection où il se trouvait (3). La raison en est que

(1) *Retract.* II, 4. 1.

(2) Dom De Bruyne a vu la difficulté. Il y répond : « Il est vrai qu'Augustin interrompit les *Rétractations* pour achever le *De Doctrina*. Mais nous ne savons pas pendant combien de temps il les interrompit. La seconde édition du *De Doctrina* parut en 426, les *Retractationes* en 427 ou 428. Il est possible qu'Augustin se soit aperçu de ces deux erreurs quand la seconde édition était déjà publiée » (*Revue Bénéd.*, 1913, p. 313). Ici encore il y a méprise sur la méthode suivie par Augustin, comme l'indique le début même du chapitre allégué : « Libros de doctrina christiana cum imperfectos comperissem perficere malui quam eis sic relictis *ad alia retractanda* transire. » Chaque chapitre des *Retractationes* est rédigé au fur et à mesure qu'Augustin revoit le livre correspondant.

(3) Retr. II. 13 : « Tam mendosum comperi opus ipsum in codicibus nostris ut emendare non possem nec editum a me dici vellem nisi quia scio

l'ouvrage était déjà aux mains du public. Il en était quitte dans ce cas, le plus souvent, pour renvoyer à un ouvrage ultérieur où la matière était reprise et traitée davantage selon ses goûts (1). On peut donc conclure du silence d'Augustin sur le remaniement très étendu qu'aurait subi le *De Doctrina* et son texte primitif, remaniement qui aurait accompagné le travail de complément minutieusement décrit par lui, qu'il n'a pas été exécuté et ne pouvait pas l'être en raison du programme fixé.

A cette démonstration péremptoire on objectera peut-être qu'elle reste malgré tout sans valeur si l'étude directe du texte décèle vraiment des remaniements. Assurément mais, contrairement à ce que pense Dom De Bruyne, la critique interne ne confirme pas le moins du monde son hypothèse sur les copieuses interpolations du texte primitif. C'est là qu'il a cru faire œuvre originale et solide; il y a déployé les ressources d'une ingéniosité habile à se jouer de toutes les difficultés, mais c'est en pure perte. Je n'insisterai pas sur les considérations générales concernant l'évolution d'Augustin à l'égard de la Vulgate, de 397 à 427. Les renseignements recueillis sont incomplets. C'est dans les *Quaestiones ad Simplicianum* (397), probablement un peu antérieures au *De Doctrina*, et non point dans les *Quaestiones in Heptateuchum* (après 415), que se trouvent les premières citations de la version hiéronymienne (2). Là, comme ailleurs, elles sont caractérisées, non point par le mot d'*Itala*, mais par une périphrase analogue à celle déjà signalée : *interpretatio quae est ex hebraeo.*

fratres id habere quorum studio non potuit denegari »; I. 27; « Hunc quoque auferre statueram de opusculis meis quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum nec edideram;... istum non esse decreveram et iusseram, sed non est factum. Itaque in ista retractatione opusculorum meorum cum eum incolumem reperissem etiam ipsum retractatum manere praecepi ».

(1) *Retr.* préface, fin et I. 27.

(2) *Rev. Bénéd.* 1913, p. 306. cf. *Div. quaest.* II. q. 1. 6 et 7 : deux textes assez longs reproduisant littéralement la Vulgate, I Reg. 16^{23} et 18^{10}. Ils sont ainsi annoncés : Porro autem in nonnullis exemplaribus et eis maxime que de lingua hebraea ad verbum videntur expressa, invenitur... ita in huiusmodi exemplaribus legitur... 7... nam in exemplaribus quae sunt ex hebraeo, hoc quoque invenitur. Je ne crois pas que l'interprétation donnée par Dom De Bruyne de *Quaest in Hept.* V. 14 et VI. 15 soit la bonne. A mon avis cela signifiait seulement que Saint Augustin n'avait sous la main qu'un seul exemplaire de la Vulgate ce qui rendait malaisé le contrôle, un exemplaire pouvant être défectueux. Sur l'attitude de Saint Augustin à l'égard de la Vulgate, je me contente de renvoyer au résumé donné dans la première partie de ce travail et me dispense de réfuter les assertions inexactes de l'article sur l'*Itala de Saint Augustin* (p. 302-7). Cf. *Bulletin*, 1915-16, p. 366-9.

Dom de Bruyne est moins heureux encore lorsqu'attaquant directement l'étude du *De Doctrina* pour y montrer que le texte actuel trahit en de nombreux endroits, par ses incohérences, le travail de retouche, il commence par résumer la pensée d'Augustin en ce second livre (16-19). L'étude des langues n'est point recommandée seulement pour pouvoir choisir entre les différentes traductions mais encore pour éclaircir les passages inintelligibles ou obscurs de ces traductions (16 et 19 *init.*). Même inexactitude en ce qui concerne l'utilité des multiples traductions « soit pour expliquer soit pour corriger le texte ». Cette seconde hypothèse n'est pas dans Saint Augustin : le texte des versions latines se corrige d'après les *codices graeci* (22). Il aurait fallu dire que ces multiples versions sont utiles pour comprendre le véritable sens et par suite modifier le texte reçu (18. 2e partie). Ces remarques faites sur le plan de l'auteur, Dom De Bruyne se livre à ses « analyses indiscrètes » qu'il « prie Saint Augustin de lui pardonner si elles révèlent quelques incohérences dans son beau livre ». Il recommande à ce sujet au lecteur de le lire avec patience. On comprendra qu'il est impossible ici de suivre pas à pas dans cette discussion broussailleuse la critique de Dom De Bruyne. Il suffira de montrer par quelques exemples, le mal fondé des remarques destinées à prouver l'existence de remaniements et d'établir qu'une lecture plus attentive du texte fait disparaître les incohérences prétendues. Dom De Bruyne a eu le tort d'oublier qu'il ne s'agissait pas ici de théorèmes de géométrie s'enchaînant avec une rigueur inflexible mais d'une œuvre littéraire où l'association des idées et des images intervient d'une manière beaucoup moins rigide. Il a mis toute sa bonne volonté à découvrir un manque de liaison dans le développement, au lieu de s'attacher au principe contraire, assez naturel quand il s'agit d'un auteur quelconque, à plus forte raison pour le grand écrivain qu'était Saint Augustin. Cela s'imposait d'autant plus que le côté formel de l'art d'écrire avait plus d'importance chez les anciens et prenait une place plus considérable dans leurs préoccupations. Plus que nous le manque d'ordre et de proportion les choquait et c'est se faire une singulière illusion de penser que les occupations auraient détourné Saint Augustin du soin de la forme.

Au § 19, Dom De Bruyne voit dans la phrase *nam non solum* etc. une preuve que ce paragraphe contient deux *exposés juxtaposés* « qui ne tendent pas au même objet et n'ont pu être écrits à la suite l'un de l'autre », le premier (16-19) est de 426, le second (19⁶-20) est de 397. En effet « il ne prouve ni n'explique en aucune façon » ce qui précède comme il le faudrait pour justifier le *nam* par où il débute (1). Pourtant l'unité de ce paragraphe 19 à qui

(1) *Rev. bénéd.* 1913 p. 308-9. Toute cette discussion repose sur ce

le lit avec attention n'apparaît pas si malaisée à découvrir. La phrase *nam non solum verba singula* explique une incise écrite deux lignes plus haut, dans le développement qui serait écrit seulement en 426 : « qui se verbis nimis obstrinxerunt; non quia sufficiunt ». C'est un développement justifiant mais aussi atténuant ce qu'a de défavorable le jugement porté là (à deux reprises 19 et 22) sur les traductions serviles (19-20). Augustin signale les diverses défectuosités qui y déplaisent. Quoi que pense Dom De Bruyne c'est bien de ces versions, avec ces malheureux barbarismes et solécismes qu'Augustin réclame l'aide — précisément parce que ces barbarismes et solécismes en reproduisant matériellement l'original permettent de retrouver le véritable sens. Seulement comme ce sont tout de même des barbarismes et des solécismes, il est d'avis que, malgré leur utilité, ces versions *non sufficiunt*. Les deux exposés, ou plus exactement les deux parties du développement ne se contredisent pas, elles se complètent. L'analyse donnée plus haut le montre sans peine, à condition de ne pas voir là une allusion spéciale à la traduction sur l'hébreu, qui n'y est pas, ou plutôt à la Vulgate. Saint Augustin ne songeait pas spécialement à elle, sauf au n° 22, où d'ailleurs semble visée beaucoup moins l'œuvre de Saint Jérôme, encore peu développée, que sa méthode et sa théorie, si peu goûtée d'Augustin, sur la supériorité du texte hébreu par rapport aux Septante. Les traductions plus littéraires, dont il est parlé, ne sont pas celles qui reproduisent fidèlement les Septante mais les versions latines qui ont largement traduit le texte grec quel qu'il soit, Septante ou autres. Aucun passage d'ailleurs ne parle avec éloge d'une traduction littérale, comme on l'affirme à tort.

Au n° 21 (1), Dom De Bruyne voit une entrée en matière dans la phrase : « De ambiguis autem signis post loquemur nunc de incognitis agimus. » Sa place naturelle serait au n° 15 où est annoncée la division en *signa ignota* et *ambigua*. Quand Saint Augustin, lors de la seconde rédaction, a inséré le nouveau texte qui contitue les n°s 16-19^{a}, il a dû chercher une autre place pour son texte primitif; c'est celle qu'il occupe au n° 21. En fait Saint Augustin n'a rien interpolé ni rien déplacé. Dom De Bruyne ne pouvait mieux démontrer que par cet exemple l'irrecevabilité de son hypothèse. La phrase *De ambiguis autem* est une conclusion

principe faux, complétement démenti par le contexte et par l'étude des *Locutiones in Heptateuchum*, que « tous les passages qui parlent avec éloge d'une traduction latine littérale visent la Vulgate » (*ibid.* 309). Où Augustin traite une pure question de style (littéralité ou élégance) Dom De Bruyne voit une question de texte hébreu (littéralité) ou Septante (traduction plus libre) !

(1) *Revue bénédictine*, 1913, p. 309, il y a par erreur § 22.

naturelle du développement précédent, la prétendue interpolation. Entraîné par son sujet, — insuffisance des versions littérales — Saint Augustin donne quelques exemples des incorrections grammaticales de certaines traductions latines. Il y en a, dit-il, qui ne nuisent en rien *sano intellectui*; d'autres ont plus d'inconvénients. Telle phrase de Saint Paul, si on avait voulu calquer servilement le grec, aurait eu ce désavantage pour le lecteur inattentif, que « aut non intellegeret aut etiam perverse intellegeret ». Il continue : « non enim tantum vitiosa locutio est in latina lingua talis verum et *in ambiguitatem cadit* ». Suivent *dix lignes* consacrées à cette *ambiguitas*. Il y explique comment par exemple « sapientius est hominibus *non caret ambiguo* » et il conclut qu'il vaut mieux pour obvier à cette ambiguité dire : *sapientius est quam homines* (1). Il s'aperçoit alors qu'il a dévié de son programme car les *ambigua* sont réservés pour plus tard (troisième livre). Il se reprend donc et c'est le sens de la phrase où, si étrangement, sans tenir compte du contexte, Dom De Bruyne veut voir une entrée en matière déplacée par suite d'une interpolation ultérieure. *De ambiguis autem signis post loquemur nunc de incognitis agimus.* A peu près comme s'il disait : « Je viens de parler d'ambiguité, j'y reviendrai tout à l'heure, pour le moment il n'est question que des termes inconnus. » Reprenant alors son développement, il fait remarquer — ce que les paragraphes précédents, 19 et 20, signalaient déjà — qu'il y a deux catégories, de signes inconnus : les termes isolés et les expressions : *verba, locutiones.* Ici encore Dom De Bruyne voit une division annonçant un développement qui aurait été supprimé en 426 (2). En réalité c'est pour Augustin un simple rappel (3), avec application immédiate aux deux catégories, de sa doctrine générale. Il est tout à fait gratuit de supposer ici pour chacune un développement distinct, supprimé en 426 et ne laissant plus que des traces, retrouvées çà et là par Dom De Bruyne. Ces traces sont précisément les passages démontrant qu'au n° 21 il y a simple rappel. Augustin y traite des deux à la fois. On ne voit pas du tout d'ailleurs, vu le sujet traité, ce qu'il aurait pu dire de

(1) C'est ainsi qu'Augustin fidèle à lui-même cite ce texte dans le *Contra Faustum manichaeum* (XII, 23) où plus d'une fois l'on retrouve l'écho des théories du *De Doctrina*, par exemple sur les variantes et l'usage des *codices* différents (XI. 2), sur les traductions larges (XI. 41) : l'on y constate avec évidence qu'il s'agit de traductions littérales ou larges par rapport à un même texte grec et non comme l'a cru Dom De Bruyne par rapport au texte hébreu et à celui des Septante. Le *Contra Faustum* est presque contemporain du *De Doctrina*.

(2) *Revue bénédictine*, 1913, p. 309.

(3) Cf. 19 : non solum verba singula sed etiam locutiones... integritas locutionis... 20... quam locutionem... graecam locutionem... vitiosa locutio. *Locutio* est d'ailleurs pris ici soit au sens général d'*élocution* soit au sens particulier d'*expression*.

particulier pour les *verba* et pour les *locutiones*. Il est bien évident qu'aux uns et aux autres s'applique également la théorie développée là-même par Saint Augustin sur la manière de parvenir à connaître le sens soit des *verba* soit des *locutiones*, quand il est inconnu. Dans ce même paragraphe où, selon Dom De Bruyne, *verba* et *locutiones* étaient l'objet d'un développement particulier à chaque catégorie, l'expression *verba locutionesque* revient deux fois et le tout s'achève à propos des *locutiones* que les lecteurs familiers de la Bible arrivent à regarder comme plus latines que les expressions classiques. En réalité tout ce paragraphe est comme le le résumé de la doctrine largement développée depuis le § 16 avec diverses considérations accessoires.

Il ne saurait être question de poursuivre par le menu cette discussion de textes. Les exemples cités paraissent suffisants pour démontrer l'inefficacité de la critique interne à justifier l'hypothèse imaginée par Dom De Bruyne pour parer aux « graves difficultés auxquelles se heurte de toutes parts » l'identification de l'*Itala* avec la Vulgate. C'est une identification qu'il faut décidément abandonner. La seule solution qui réponde à toutes les données du problème, aux habitudes littéraires de Saint Augustin aussi bien qu'à ses théories sur la texte de la Bible, est la solution classique selon laquelle l'*Itala* représente une version latine de l'Ecriture, antérieure à la Vulgate. Son double caractère de littéralité par rapport au texte grec et de netteté, lui méritait, au jugement de Saint Augustin, d'être préférée à toutes les autres versions latines, d'ailleurs très nombreuses, alors en usage.

Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET CRITIQUES

Henri de NOUSSANNE. *La guerre dans l'Ile-de-France, journal d'un bourgeois de Senlis*. Paris, E. de Boccard, in-12, VII-260 pages.

La guerre est, depuis plus de deux ans, hélas ! l'unique sujet pour ainsi dire de toutes les pensées : il est donc tout naturel qu'elle ait inspiré beaucoup de livres et de toutes sortes. Ce n'est pas le moment d'en écrire l'histoire, mais simplement de préparer des documents pour les historiens futurs de cette immense et interminable tragédie. Les récits les plus simples, faits d'après nature et sans autre vue que la vérité sont précisément les sources que l'on recherchera plus tard, parce qu'elles sont les plus pures. L'histoire ne pourra pas négliger le martyre de Senlis; il fut l'un des épisodes où apparut le mieux l'opposition de la barbarie allemande et de la générosité française et il marquera la furie extrême de l'invasion allemande. L'armée ennemie, après avoir touché ce cœur de la France, semble avoir été tout à coup arrêtée comme par une main invisible et rejetée à la défaite de la Marne qui devait suspendre pour elle, dans cette guerre, la phase de la conquête.

M. Henri de Noussanne, dont le talent d'écrivain se distingue principalement par la souplesse, par la faculté de se plier au sentiment de la vie, a publié un livre où l'on retrouve l'écho des émotions qui angoissèrent les âmes dans les premiers mois de la guerre. Les lecteurs du *Correspondant* ont eu la primeur d'un certain nombre de ces pages vraiment attachantes. Ce ne sont pourtant que « des notes... éditées dans leur forme hâtive », mais c'est peut-être de là que leur vient un accent particulier de sincérité ou de spontanéité qui en est le grand attrait. Le vrai mérite littéraire de ces sortes d'ouvrages, c'est d'abord qu'il n'y ait pas de « littérature ».

Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse trouver dans le livre de M. de Noussanne des idées générales, même des vues élevées, mais elles s'y présentent comme d'elles-mêmes sous la plume de l'écrivain qui ne peut être témoin de certains spectacles sans que son âme émue rende le son des grandes pensées. « Ce n'est pas une main humaine, dit-il (et il y a là comme un jugement général sur la guerre) qui a tiré du fourreau l'épée de justice opposée à l'arme du crime. La main de celui qui va être

vainqueur est dans une autre main. Aucune volonté terrestre n'est ici en action personnelle et directe. Chacun cède à des lois profondes et qui sont celles de l'équilibre des mondes et de la justice finale ».

Il écrit à propos de la mort du maire de Senlis, M. Odent : « Le nœud du drame senlisien, pris en lui-même, est la mort du maire, perfection du Français inoffensif, loyal, dévoué, travailleur, issu de la bourgeoisie économe et digne. Tout a un sens. Une telle victime est nécessaire dans l'instant où le barbare est hors d'état de pousser plus loin son effort dévastateur. A l'endroit où il s'arrête battu, il faut un holocauste inoubliable. »

Germain BRETON.

Arthur C. HEADLAM, D. D., *The miracles of the New Testament*, Londres, John Murray, 1915; in-8°, XVI-361 pages. Prix : 7 fr. 50.

Autant l'argument du miracle est classique dans nos manuels, autant il semble d'application difficile dans la réalité. La pensée moderne soulève tellement de questions à son endroit, sur le double terrain des principes et des faits, qu'il est devenu aux yeux même de certains croyants moins une raison de croire qu'un obstacle à croire. Cependant, le miracle est un élément constitutif de la foi chrétienne avant que d'en être une preuve : à ce double titre l'apologiste ne saurait l'abandonner. On le sent dans la confession anglicane aussi bien que dans l'église catholique. Voilà pourquoi M. HEADLAM a voulu prendre ce brûlant sujet pour thème d'une série de *Lectures* par lui données dans la cathédrale de Melbourne. De là est sorti le présent volume, où l'auteur se propose de traiter les différents problèmes posés par la foi aux miracles au regard des idées courantes en matière de science, de philosophie et de critique.

C'est toujours la science et la philosophie qui ont fourni aux adversaires du miracle leurs armes de choix. L'auteur consacre deux de ses plus intéressantes conférences à discuter leurs objections. On a beaucoup opposé au miracle les lois de la nature. Ce mythe pseudo-philosophique s'évanouit devant la science moderne, qui n'admet plus que des successions d'antécédents et de conséquents. Puisque le miracle suppose, par définition, une modification des antécédents, rien n'empêche qu'il puisse rentrer dans la série des phénomènes. C'est encore une illusion de vouloir expliquer le monde par une série d'agents mécaniques : l'esprit y joue un rôle considérable et de plus en plus reconnu. Pourquoi voudrait-on renfermer son action dans les bornes étroites de notre expérience ? D'autant que la science elle-même n'est pas sans fournir des précédents. L'origine du mouvement, de la vie, de l'homme, quelque explication qu'il en faille donner, restent toujours dans l'évolution générale du monde, des faits absolument imprévus. Il n'y a pas davantage d'obstacle du côté de Dieu, qui est sagesse et liberté. Son intervention se comprend surtout dès là qu'il s'agit d'accréditer une révélation qui est son

œuvre. Cette apologétique philosophique du miracle, malgré les sacrifices peut-être excessifs qu'elle fait au contingentisme, est conduite avec beaucoup de vigueur et de manière à donner une allure nouvelle à de très vieilles vérités.

Le miracle est aussi, et plus que jamais, attaqué sur le terrain de l'histoire. M. Headlam s'étend, à ce propos, sur les résultats de la critique évangélique et montre, par une analyse des plus serrées, comment l'élément miraculeux a sa place, non seulement dans les Evangiles actuels, mais dans les plus anciens documents qui sont entrés dans leur composition. Seuls les préjugés philosophiques ont pu faire rejeter une tradition dont l'authenticité est aussi bien établie que pour n'importe quel autre fait de l'Evangile. L'hypothèse reste possible, il est vrai, que les témoins se soient mépris et je ne sais pourquoi l'auteur, qui la soulève à plusieurs reprises, néglige ou dédaigne d'y répondre. Une dissertation spéciale est consacrée à la Résurrection et une autre à la naissance virginale, d'où la conclusion ressort que la démonstration historique de ces faits est aussi sûre qu'elle puisse l'être.

De nombreuses tentatives d'interprétation ou de sélection ont été faites par les historiens incroyants pour conserver les récits évangéliques tout en les dépouillant de leur caractère surnaturel. M. H. discute les plus récentes et montre fort bien qu'elles sont sans fondement ou plus incompréhensibles que l'explication miraculeuse elle-même. Cette discussion est éclairée et dominée par la même conception théologique, d'après laquelle le miracle, au lieu de se produire à contre-sens de ce que nous savons des choses, doit être conçu comme le résultat extraordinaire de forces déjà connues. Et ceci ne veut pas dire que tous les cas soient également clairs : l'auteur suggère, suivant une de ses formules favorites, qu'il peut y avoir lieu parfois à une *suspension of judgement*, et sa foi est assez souple pour admettre dans l'Evangile une certaine place aux formations légendaires ou aux symboles poétiques. Les théologiens catholiques feront ici quelques réserves et n'admettront sans doute pas que les possessions démoniaques, par exemple, signifient des troubles nerveux. Mais, dans l'ensemble, M. H. affirme et démontre, avec une égale fermeté, la réalité du surnaturel évangélique. Qui pourrait s'étonner, au surplus, que l'Incarnation du Fils de Dieu ait été marquée et suivie de ces signes exceptionnels où s'affirme davantage à nos yeux de chair la puissance divine ?

Bref, l'œuvre de M. H. est un excellent spécimen de cette théologie anglicane qui s'applique à unir la foi chrétienne la plus sincère avec la culture moderne la mieux informée. A ce titre, et quoi qu'il en soit de certains détails contestables, il mérite d'être bien accueilli chez nous. Nos apologistes ont tout à gagner à s'inspirer du même esprit.

J. RIVIÈRE.

J. GUIBERT, p. S. S., *Méditations pour les fêtes de la Sainte Vierge et des Saints*. Paris, de Gigord, 1916, in-18, 3 volumes.

Cet ouvrage est le dernier dû à la plume de M. Guibert. C'est la partie essentielle d'un cours complet de méditations qu'il se

proposait de publier. La mort l'empêcha de réaliser entièrement son désir. M. Guibert a suivi, dans ces méditations, la méthode d'oraison de Saint-Sulpice. Le premier point est exposé avec sobriété. Les considérations du second point sont présentées avec plus de développement. D'ordinaire, les retours sur soi-même suivent immédiatement les pensées qui les p. oquent. Enfin, chaque méditation se termine par une courte p eparation à la communion et à la sainte messe. Clarté dans le style, netteté dans les divisions, sûreté dans la doctrine, telles sont les qualités de ces méditations. Le volume sur la Sainte Vierge peut fournir des lectures pour tout le mois de Marie.

T. C.

P. LHANDE, *Le Prix du sang*. Paris, Beauchesne, 1915, in-16, XVI-132 pages. Prix : 1 fr. 50.

Cet ouvrage, écrit par une main exercée, est d'une lecture agréable. Les premiers chapitres rappellent les conférences du P. Van Tricht, jésuite belge longtemps en faveur. Dans les derniers, le P. Lhande redresse, sous une forme discrète, les expressions dont se servent abusivement les orateurs sacrés à la suite des publicistes néo-chrétiens, telles que « les saints de la patrie, les martyrs de la France, le sacrement de l'amour national », etc. De cela il faut le féliciter. Laissons aux termes de la théologie leur sens spécifique.

T. C.

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse

Le Père de Condren à Port-Royal

et le *Chapelet secret* de la Mère Agnès

Dans le présent travail, je dois supposer connue la doctrine spirituelle du cardinal de Bérulle, du P. de Condren, de M. Olier, du B. J. Eudes, en un mot de cette grande école que M. Letourneau a fort justement appelée « l'école française du XVIIe siècle (1) » et que l'on a le droit d'appeler tout uniment l'école française.

En 1624, la mère Angélique, agitée de mille troubles, se met ainsi que son abbaye sous la direction de l'évêque de Langres, Sébastien Zamet, qu'elle traitera plus tard de casuiste mais qu'elle regardait alors comme un « homme de Dieu » et dont elle célébrait le mérite avec son exagération habituelle. Zamet gouvernera Port-Royal jusqu'en 1636 (2). Pendant cette

(1) G. Letourneau, curé de Saint-Sulpice. *Ecoles de spiritualité. L'école française du XVIIe siècle*, extrait du Recrutement Sacerdotal, septembre 1913.

(2) Cf. la thèse de M. Prunel, *Sébastien Zamet...* Paris 1912. Ce travail ainsi que la publication documentaire qui l'accompagne — *Lettres spirituelles de Sébastien Zamet*, Paris, 1912 — est une des contributions les plus importantes qui aient été faites depuis longtemps à l'étude des « *Origines du jansénisme* ». Sur la « période de M. Zamet », on s'en tenait jusqu'ici à la version janséniste que Sainte-Beuve avait suivie les yeux quasi fermés (cf. *Port-Royal* II, 310-341). Zamet n'aurait enseigné aux religieuses qu'une dévotion à l'eau de rose

période, le Port-Royal intérieur continue son développement paisible et achève de s'épanouir à la vie parfaite. On ne s'écarte pas de la formation primitive, bien au contraire on s'ancre plus solidement que jamais dans l'esprit de François de Sales (1). On s'initie néanmoins à une spiritualité nouvelle, plus complexe, plus subtile, mais non moins catholique, non moins excellente que la première. Pour tout dire en un mot, de 1624 à 1636, le Port-Royal franciscain et salésien des débuts se donne à l'école française.

Souvent retenu loin de Paris par l'administration d'un vaste diocèse, Zamet ne pouvait se charger seul de la direction de ses filles. Il avait donc introduit dans la maison des prêtres éminents, les jésuites Suffren et Hayneufve, par exemple. Mais, grand ami de Bérulle, il était avant tout l'homme de l'Oratoire.

et aurait manqué perdre la maison. Son vrai crime n'était pas là, mais bien d'avoir dénoncé, l'un des tout premiers, les erreurs et les intrigues de Saint-Cyran. On sait que Port-Royal ne pardonne pas. Zamet devint une de ses bêtes noires, comme plus tard Fénelon et plus tard Belzunce. M. Prunel répond à la légende janséniste par l'histoire vraie. Ce n'est pas à dire pourtant que Zamet, directeur de Port-Royal, n'ait pas commis plus d'une imprudence. Comme son père, le financier magnifique, il avait le goût du faste. Il oublia trop que l'*ama nesciri* est la devise et le salut des contemplatives. Il habitua ces filles à trouver tout naturel que l'univers eût les yeux sur elles. Si plus tard elles doivent avoir une telle idée de leur importance, Zamet n'y est pas pour rien. Un peu agité lui aussi peut-être, même en matière de religion. Il y a contre lui dans la vie d'Angélique par sa nièce (manuscrit de l'Institut cath. de Paris) des accusations précises, outrées, je le crois, mais que je regrette que M. Prunel n'ait pas discutées. Dans le même sens, le P. Rapin : « Elles couraient quelquefois par le couvent comme des insensées et quelquefois même affectaient de se montrer aux parloirs défigurées, afin de passer pour folles ». *Histoire du jansénisme* (Domenech), p. 255, 256. Tout cela est raconté sur des on-dit fort malveillants et il faut en rabattre un peu. Cf. aussi Laferrière, *Etude sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, Louvain, 1912, p. 118. Au reste ces excès n'étaient point particuliers à Port-Royal, de beaucoup s'en faut.

(1) Sur le Port-Royal franciscain et salésien, cf. le P. Ubald d'Alençon, *Les Frères Mineurs et les débuts de la Réforme à Port-Royal des champs* (1609-1626) Paris, 1911.

M. l'évêque de Langres, est-il écrit dans la chronique de Port-Royal, commença de prendre la conduite de la maison et dans ce même temps les Pères de l'Oratoire y fréquentaient fort et dirigeaient les filles. M. de Bérulle y vint quelquefois, le P. de Condren et quantité d'autres... (1).

Bref Port-Royal était devenu comme une colonie oratorienne. On nous le dit, mais nous l'aurions deviné. Le P. de Condren et ses disciples ont des manières de parler qui ne sont qu'à eux, et ce langage, nos religieuses l'avaient si bien adopté que dès 1626, elles le mêlaient, non sans grâce, à leurs plaisanteries de couvent.

1626. La Mère Agnès, lisons-nous encore dans la chronique, alla cette même année à l'abbaye de Gomerfontaine où l'abbesse la désirait, mais elle n'y fit pas grand fruit et elle y trouva toutes choses... en si pitoyable état qu'écrivant à la Mère Angélique... elle lui mandait agréablement que Dieu l'avait envoyée en ce lieu pour y honorer l'article du symbole : *Descendit ad inferos* (2).

Si la mère Angélique, déjà rigoriste, veut défendre à ses sœurs d'occuper les loisirs du dimanche à transcrire des « extraits de dévotions, c'est, leur dira-t-elle, qu'au lieu de s'adonner en un tel jour à des « niaiseries », il faut « adorer le repos éternel de Dieu » (3). Cela encore est signé, si l'on peut ainsi parler. Bien qu'assez étroite et fort peu souple, la Mère Angélique a si bien compris la spiritualité du P. de Condren, qu'elle nous aide à la comprendre. Elle parle, mieux que personne, à ma connaissance, de l'humble extase, — demi-extase plutôt — où doit conduire le mysticisme oratorien.

Cette extase donc que je dis que nous pourrons avoir, si nous voulons, est celle de la foi et de la charité, par un profond abaissement de nous-même devant Dieu, en considérant sa grandeur divine et sa plénitude de sainteté et de perfection, dans une vue au-dessus de toutes vues ; ce qui nous doit faire anéantir dans l'abîme de notre

(1) Cette chronique, très intéressante, est à la fin de la *Vie de la Mère Marie-Angélique Arnauld, écrite par la Mère Angélique de St. Jean Arnauld*; Ms. de l'Inst. Cath. de Paris, p. 115.

(2) *Ib.* p. 117.

(3) Cité par Prunel, *op. cit.*, p. 234.

cœur : car il y a en nous un abîme et nous devons nous y mettre... C'est un silence du cœur et de l'esprit qui ne fait qu'adorer et admirer cette essence souveraine... (1).

Mais l'école française avait au cœur de Port-Royal une alliée naturelle, baucoup plus apte à se pénétrer de ces hauts principes et mieux douée pour les répandre. La mère Agnès n'était peut-être pas plus intelligente que sa sœur, mais elle avait l'esprit plus alerte, plus affranchi de cette inquiète recherche du moi qui tourmentait et diminuait la Mère Angélique. « Se perdre » en Dieu lui était facile, comme à Bossuet. De la spiritualité de Condren elle saisissait, elle aimait, elle s'assimilait toutes les nuances. On pouvait même craindre que dans la ferveur d'une première initiation, cet esprit très élevé mais curieux, précieux et subtil ne raffinât quelque peu. C'est là du reste ce qui devait arriver, comme nous dirons bientôt. Elle se meut avec une aisance admirable parmi les abstractions sublimes, et d'ailleurs, si j'ose dire, divinement concrètes de ses maîtres. Elle écrit par exemple à une malade.

Adorez l'indépendance de Dieu dans votre inutilité et confessez par votre résignation à être saine ou malade que Dieu n'a que faire de vous ni de votre santé, et faites plus d'estime de ne rien faire parce que Dieu vous y réduit que de travailler beaucoup pour son service, en tant qu'actions qui partent de nous et par conséquent qui sont petites et bornées.

Mais où Dieu se trouve, il y a toujours infinité, pourvu que l'âme entre en lui et en ses desseins; et c'est peut-être en ce sens que saint Paul dit que ce qui est faiblesse en Dieu est plus fort que les hommes, et que la vertu se perfectionne en l'infirmité, la prenant *pour l'infirmité spirituelle qui est une désistance de l'âme qui a tout laissé à Dieu*, sachant qu'elle ne peut subsister par elle-même et qu'il n'y a rien de si avantageux pour elle que de *porter les dispositions de Dieu* (2).

C'est trop dense; tout le système y passe. Une malade s'accommoderait mieux de réflexions plus légères, plus

(1) *Entretiens et conférences de la R. M. Marie-Angélique Arnauld*, Bruxelles, 1757, pp. 251-253.

(2) *Lettres de la Mère Agnès Arnauld* (Faugère). Paris, 1858, I. pp. 5, 6.

aérées. La mère Agnès vient de prendre ses grades (1626 ou 1627), mais enfin il paraît bien qu'elle ne récite pas une leçon. L'assimilation est achevée. Voici plus limpide et plus simple. Elle écrit à Robert d'Andilly, nommé intendant de l'armée du Rhin et obligé de renoncer a ses rêves de solitude.

Comme disait le Bienheureux évêque de Genève : Dieu hait la paix de ceux qu'il appelle à la guerre. Vous devez donc à présent honorer *la vie conversante* du Fils de Dieu, aimer l'embarras comme vous avez aimé la quiétude... (1).

François de Sales d'abord, puis Condren. Le maître, de la veille et celui du jour. Entre les deux esprits la fusion est parfaite. Ainsi encore à sa sœur, Madame Le Maître qui devait attendre avant d'être enfin admise à prendre l'habit.

Il me semble, ma sœur, que vous devez être dévote au mystère d'Egypte, auquel Notre-Seigneur et sa Sainte Mère *portèrent le bannissement du peuple de Dieu* et furent associés aux idolâtres.. (2).

Condren, Olier et les autres, c'est bien toujours la même manière : se « désappliquer » (3) de tout et de soi-même, « adhérer » (4) aux « états » du Verbe incarné et aux perfections de Dieu.

Et c'est une chose étrange que, *pour rendre notre petitesse capable de Dieu, il la faut rendre encore plus petite, afin que de ce néant Dieu en tire une capacité digne de lui...* « Qui perdra son âme, il la gardera pour la vie éternelle », et c'est se perdre que de s'oublier et de n'avoir aucun appui sur soi-même, *entrant continuellement dans l'infinité de la puissance divine,* pour y trouver ce que nous avons perdu en nous-mêmes; ce qui nous met dans un *état de résurrection* par lequel, étant morts au péché, *nous vivons à Dieu, séparés de nos infirmités* et revêtus de sa force; et il n'est pas possible de faire une action de vertu *qu'il ne faille entrer dans cette mort et dans cette vie*; ce qui me donne dévotion au titre que Dieu prit autrefois lorsqu'il s'appela : Celui qui est. Dans le ciel, les saints

(1) *Lettres..*, I. pp. 66-67. La lettre est charmante. Relevons un joli mot et très salésien sur « la précieuse tranquillité qui est l'ornement de la vie civile, mais plutôt de la vie chrétienne, p. 67. »
(2) *Ib..*, I. p. 10.
(3) *Ib..*, I. p. 13.
(4) *Ib..*, I. p. 43, 444.

le louent de ce qu'il a été, qu'il est et qu'il sera. mais en la terre, il faut seulement considérer qu'il est et tâcher de faire qu'il soit en nous dans chaque moment (1).

Cette même empreinte oratorienne, d'un relief si accusé, on la reconnaît sans peine ou, si j'ose dire, elle saute aux yeux, dans un petit écrit de quelques pages rédigé par la mère Agnès en 1627 (M. Gazier propose 1626) et qui devait rester à jamais fameux. C'est le *Chapelet secret du Saint-Sacrement*, paraphrase embrouillée de la maxime qu'on vient de lire: « entre dans cette mort et dans cette vie ». Là-dessus laissons la parole au P. Rapin. Saint-Cyran, nous dit-il, étant devenu le directeur de Port-Royal (1635, qu'on souligne cette date), la soumission que lui témoigna la Mère Angélique

acheva tellement de le gâter par la bonne opinion qu'elle lui donna de ses visions qu'il commença à les débiter sans se ménager et sans se contraindre; mais *rien ne fut comparable* à celles qui lui passèrent alors par la tête sur le Saint-Sacrement de l'autel, et pour la nouveauté du dessein et pour l'extravagance des pensées. Il fit le projet d'un ouvrage (c'est le *Chapelet secret*) qui était une espèce de censure de la bonté de Dieu en ce sacrement qu'il s'efforçait de faire passer pour terrible, quoique ce soit la marque la plus éclatante de son amour pour les hommes... Le but de l'abbé de Saint-Cyran était d'éloigner les hommes de la fréquentation de ce sacrement par les idées redoutables qu'il en donnait (2).

(1) *Lettres...* I. p. 51.

(2) *Histoire du Jansénisme...* pp. 274, 275. On ne s'explique pas l'étourderie du P. Rapin appuyant ainsi de sa grande autorité une véritable mystification. A la vérité celle-ci avait cours déjà et depuis longtemps. Elle faisait loi. Mais le P. Rapin avait ou devait avoir dans son dossier des pièces officielles (protestation de Zamet, protestation de la Mère Agnès) d'où il résultait nécessairement que Saint-Cyran n'avait pu être ni l'auteur, ni même l'inspirateur du *Chapelet secret*. La bonne foi de Rapin n'est pas douteuse. Sans cela commettrait-il l'imprudence d'écrire que nulle des folies de Saint-Cyran n'est « comparable » à celle d'avoir écrit ce *Chapelet secret* qu'en fait on saurait bien quelque jour qu'il n'a pas écrit? Ceci soit dit en toute amitié, car je ne voudrais pour rien au monde, m'associer au superbe — et très peu scientifique — mépris que l'on témoigne au P. Rapin dans quelques milieux. Il lui est arrivé d'accueillir et de propager un certain nombre

Autant de mots, autant d'erreurs. A la Mère Agnès de répondre :

Je soussignée, Catherine Agnès de Saint-Paul, reconnais et certifie qu'aucune que moi n'a composé l'écrit intitulé : *Le Chapelet secret du Saint-Sacrement*, que je l'ai fait plus de quatre ans avant que je connusse feu M. l'Abbé de Saint-Cyran, sinon de réputation et pour l'avoir vu une seule fois... et que je n'ai eu autre dessein en écrivant ce *Chapelet*, que de m'exprimer plus facilement que je ne pouvais faire de vive voix, au R. P. de Condren... auquel je désirai de communiquer ces pensées et qui m'ordonna de les écrire. C'est ce que je fis avec grande simplicité, et les envoyai aussitôt à Mgr l'évêque de Langres, qui gouvernait lors ma conscience, et il me fit l'honneur de m'écrire que je devais révérer ces pensées, non comme miennes, mais comme pensées de Jésus-Christ en moi.

C'est ce qui me donna la liberté ... d'arrêter mon esprit sur ces pensées, sans que j'aie néanmoins désiré d'établir sur elles aucune nouvelle dévotion, et encore moins... qu'on en fit aucune pratique, soit en ce monastère, soit ailleurs, comme aussi n'en a-t-on fait aucune. Je puis au contraire assurer que j'ai plutôt appréhendé que ce petit écrit vit le jour et que ça été le sujet qui me fit lui donner le titre de *Chapelet secret*, croyant que ces pensées que Dieu, autant que j'en puis juger, m'avait données dans l'oraison, ne devaient point être proposées à d'autres âmes, de peur qu'elles ne les prissent à contre-cœur.

Elle déclare ensuite que « les impiétés et les blasphèmes qne quelques-uns ont voulu trouver dans quelques paroles de cet écrit... ont toujours été et sont encore... très éloignés » de ses sentiments, de ses intentions et de son esprit.

C'est ce que je suis prête d'assurer même avec serment... m'étant sentie obligée à faire cette déclaration... parce que j'ai appris depuis peu avec douleur que quelques uns, attribuant faussement le *Chapelet* à M. l'Abbé de Saint-Cyran, en ont fait un des principaux fondements des étranges calomnies dont ils s'efforcent de diffamer sa mémoire. (1)

Il m'est évident qu'elle dit la vérité. Alors même du reste

de fables, mais dans l'ensemble, il est « merveilleusement informé », comme nous le rappelait hier encore une précieuse et spirituelle brochure de M. Jovy : *Une date ignorée de la prédication de Bossuet. Mathieu Feydeau et Catherine de la Planche*, Paris, 1916, p. 12.

(1) *Lettres*... I. pp. 226, 227. La déclaration est de 1652. M. Prunel a publié une déclaration de Zamet, faite sous la foi du serment et pleinement d'accord avec celle de la Mère Agnès, *op. cit.*, pp. 245-246.

qu'on se croirait le droit de douter de sa parole, les faits (1), les dates, une affirmation solennelle de Zamet lui donnent raison, mais plus encore, s'il est possible, le *Chapelet secret* lui-même.

C'est une suite de seize méditations en l'honneur des seize siècles écoulés depuis l'institution de l'Eucharistie. A chaque siècle correspond l'un des attributs de Jésus-Christ : sainteté, vérité, liberté, existence, suffisance, et les autres. Voici, par exemple, au sujet de « l'existence ».

Afin que Jésus-Christ s'établisse dans tout ce que les hommes sont, qu'il ne souffre point la subsistance de la créature, qu'il soit tout ce qu'il doit être et fasse disparaître tout autre être, comme le soleil efface toute autre lumière, qu'il soit pour être et que la fin de son établissement soit pour lui, et non pas l'avantage de l'âme qui le porte. (2)

Le moyen de ne pas reconnaître dans cette phrase la vérité fondamentale : *oportet illum regnare*, mais interprétée par l'école française ?

Laissez être le Fils de Dieu en vous, écrivait le P. de Condren, en tel état qu'il lui plaira... et vous, cessez d'être, afin qu'il soit (3).

Il saute aux yeux, encore une fois, que dans le texte du *Chapelet* qu'on vient de lire, la Mère Agnès ne fait autre chose que répéter à sa manière, les sublimes leçons qu'elle a reçues de Condren, des autres Pères de l'Oratoire et de Zamet, leur disciple. Sans aucun doute possible, nous tenons la clef de cette plaquette minuscule qui deviendrait un volume formidable si je voulais étaler, à la fin de chaque phrase, les textes sans nombre où Bérulle, Condren, Olier, Eudes, Quarré, Amelote, Bourgoin, Saint-Pé, disent et redisent, mais avec infiniment plus de précision théologique, de prudence et de

(1) Ne sait-on pas en effet qu'elle aura plus tard beaucoup de peine à accepter la direction de Saint-Cyran ?

(2) Le texte — ou du moins l'un des états du texte, se trouve dans la *Relation sur l'établissement des filles du St. Sacrement et sur le Chapelet secret ;* B. N. Ld[156].

(3) *Lettres et discours du R. P. Charles de Condren*, Paris, 1668, p. 104.

clarté les mêmes choses que la Mère Agnès (1). Non pas que tout paraisse également obscur et gauche dans ces phrases si curieusement ramassées. On y trouve d'assez belles choses, ceci par exemple.

12. *Incompréhensibilité* : Afin que Jésus-Christ demeure dans ses voies, qu'il les connaisse lui seul et qu'il ne rende compte qu'à lui-même des desseins qu'il prend sur ses créatures; que les âmes se rendent à l'ignorance et qu'elles aiment le secret des conseils de Dieu; qu'elles renonçent à la manifestation des choses cachées de Dieu.

Mais enfin l'ensemble est fort mal venu et prête, en vingt endroits, à ces dangereux « contre-sens » que la Mère Agnès craignait elle-même. Ce sont bien toujours exclusivement les principes de l'école française, mais développés à perte de vue et poussés jusqu'au extrêmes frontières du raisonnable par la logique *simpliste* d'une femme et par l'ardente métaphysique d'une précieuse. Si, par exemple, ou Condren ou M. Olier nous montrent que toute la vie spirituelle doit être une « adhérence » une « application », une « liaison » de nous-même, aussi constante que possible aux « états » du Verbe incarné, la Mère Agnès transpose, et retourne cette consigne avec une subtilité prodigieuse.

16. *Inapplication* : Afin que Jésus-Christ s'occupe de lui-même et qu'il ne donne point dans lui d'être aux néants; qu'il n'ait égard à rien qui se passe hors de lui; que les âmes ne se présentent pas à lui pour l'objet de son application, mais plutôt pour être rebutées par la préférence qu'il doit à soi-même; qu'elles s'appliquent et se donnent à cette inapplication de Jésus-Christ, aimant mieux être exposées à son oubli qu'étant en son souvenir, lui donner sujet de sortir de l'application de soi-même pour s'appliquer aux créatures.

J'ai pris ce passage parmi les plus déconcertants. Or l'on

(1) Le P. Rapin, qui ne connaît pas le lexique oratorien, prétend que tous les « grands mots » du *Chapelet* ont été créés par Saint-Cyran « pour donner à sa nouvelle dévotion un air plus mystérieux ». *Histoire* p. 276. Double erreur. Comme on l'a vu, je ne cite que le P. de Condren, puisque c'est lui qui a inspiré le *Chapelet secret*. Pour Bérulle que la Mère Agnès a peu connu, les lecteurs du *Bulletin* n'ont pas besoin que je leur rappelle l'étude de Mgr. Breton, *Les origines de la philosophie de Malebranche*, *Bulletin*, mai 1912.

pense bien que nul prêtre sensé ne songera jamais à répandre de pareilles formules. Que l'on prenne garde néanmoins et qu'avant de la condamner, on compare la Mère Agnès à son directeur.

Vous travaillerez tous les jours une heure, écrit le P. de Condren, en l'honneur de la vie de Jésus-Christ ressuscité, et vous vous donnerez à lui pour entrer en la séparation qu'il a de vous et de vos pensées et désirs par sa retraite en Dieu (1).

Qu'est-ce à dire sinon : vous vous appliquerez à l'inapplication du Christ ressuscité ? La formule peut et doit paraître alambiquée à ceux qui la rencontrent pour la première fois, mais bien que l'on ait répété sans fin le contraire, elle n'est pas janséniste.

Transformé par Agnès, — lisions-nous hier encore dans une thèse sur l'Abbé de Saint-Cyran — le Dieu de l'Eucharistie si doux, si bon, si miséricordieux est devenu un Dieu terrible, le Dieu des hébreux, Jehovah, dont il ne faut s'approcher qu'avec crainte et tremblement (2).

Rien de moins exact. En bonne élève de l'école française, Agnès ne s'arrête pas aux attributs divins qui intéressent directement les créatures, elle ne voit pas le juge redoutable, le Dieu des vengeances, mais l'Être des êtres ; elle ne tremble pas, elle s'humilie plutôt, et mieux encore elle s'oublie, s'efface, elle voudrait s'anéantir.

Vous pourrez prier ainsi, disait Condren ; je me sépare de tout ce que je suis ; j'adhère à tout ce que Dieu est (3).

Ses péchés s'ajoutent à son néant, le font encore plus néant ; mais serait-elle sans péché, créature, elle n'en continuerait pas moins avec Augustin, avec Bérulle, avec Condren, avec Bossuet, avec Fénelon, son *Te Deum* métaphysique : je ne suis pas et vous êtes (4). Prière toute désintéressée, pure

(1) *Lettres et discours...* p. 179.
(2) Laferrière, *op. cit.*, p. 124.
(3) *Lettres et discours...* p. 181.
(4) D'où cette remarque si juste de Mgr. Breton dans l'article déjà cité « M. de Bérulle donne... cette impression que la sagesse de Dieu l'occupe bien plus que sa bonté. *Tout entier à la contemplation de*

louange et par suite toute sereine, également éloignée de la présomption et du désespoir. Quant à voir dans les quelques pages du *Chapelet*, comme l'a fait le P. Rapin et avec lui presque tout le monde, un pamphlet contre la communion fréquente, une sournoise préface du livre d'Arnauld, en vérité c'est pousser la prévention au delà de toute limite. Dans le *Chapelet*, il ne s'agit pas de nos communions, mais de l'Être divin pris en lui-même. L'*inaccessibilité* qu'adore la Mère Agnès n'est pas, mais pas du tout, un « attribut de l'Eucharistie », comme l'affirme un historien d'aujourd'hui, mais un attribut du Verbe éternel dont l'*inaccessibilité* manifestement persiste à la minute même où l'on communie (1). On peut fort bien ré-

l'infini, il semble oublier un peu le *misereor super turbam* » p. 230. Dans la bonté divine elle-même, il va droit au foyer et néglige un peu le rayonnement. Je n'ai d'ailleurs pas besoin de montrer ici comment l'âme se retrouve en se perdant. Mais je dois ajouter que l'école française, tout en restant fidèle à cet amour pur, s'est attendrie insensiblement avec M. Olier, avec le P. Eudes et d'autres encore.

(1) *Vie de Mlle d'Herculais* par l'abbé F. Tournier, Paris, s. d. (1903). On lit à la page 70 « Inaccessibilité, dit le *Chapelet secret*, premier attribut de l'Eucharistie ». Ce n'est pas le premier, mais le onzième et ce n'est pas un « attribut de l'Eucharistie ». Au reste, on ne s'attendait pas à voir le *Chapelet* figurer dans la bibliothèque de Mlle d'Herculais. Voici par quelle route subtile M. Tournier l'y fait arriver. Le confesseur que Mlle d'Herculais « avait à Saint-Vallier, gagné aux doctrines hérétiques du Jansénisme qui commençaient alors (en 1642 !) à se répandre dans les provinces, lui défendit de communier pendant six mois ». — Nous voyons là un cas très intéressant de préjansénisme que je signale à M. Degert, mais enfin, s'il est possible, il est aussi peu probable qu'un prêtre de Saint-Vallier ait tenu — en 1642 — les bonnes feuilles de la *Fréquente communion* qui ne paraîtra qu'en 1643. Qu'à cela ne tienne, le *Chapelet secret* ne l'avait-il pas initié déjà ? « Jusque-là, nous dit-on encore, un petit livre, le *Chapelet secret* a été transmis de main en main et sous le manteau ». Qu'en savez-vous ? où sont les preuves de cette diffusion ? « C'est ainsi que dix ans après (son apparition) nous le retrouvons dans les mains de Mlle d'Herculais ; *au moins* à travers les plaintes résignées qu'elle adresse à son Sauveur, on peut entendre un écho des instructions que son directeur a puisées dans ce libelle hérétique ». Ce qu'on nous prouve par quelques lignes de Mlle d'Herculais. Celle-ci se déclare-t-elle « indigne de s'approcher » de la Sainte-Table, indigne « d'une si divine *communication* », manifestement elle répète le *Chapelet secret*. L'Eglise de même, sans doute, quand elle nous fait dire : *Domine non sum dignus*.

citer le Chapelet immédiatement avant ou après la messe, tout comme les magnifiques prières de Fénelon dans le *Traité de l'existence de Dieu*. Bref, malgré tous ses défauts ce malheureux *Chapelet*, écrit plusieurs années avant l'*Augustinus* par une fille spirituelle de François de Sales, approuvé, corrigé, admiré par le P de Condren et par Zamet, c'est-à-dire par les deux théologiens qui devaient bientôt, les premiers de tous, dénoncer les erreurs de Saint-Cyran, le *Chapelet* n'est pas janséniste (1).

On pense bien du reste qu'abandonnée à leur naturelle destinée, ces quatre ou cinq pages manuscrites que presque personne n'avait lues, n'auraient pas fait de bruit dans le monde. Pour métamorphoser pareille souris en montagne, il n'aura fallu rien moins qu'une ou plusieurs intrigues et dextrement concertées. Une au moins de ces intrigues nous est connue. Lorsque fut créée par les soins de la Mère Angélique et de Zamet cette filiale éclatante mais éphémère de Port-Royal, l'Institut du Saint-Sacrement, le Pape avait confié le gouvernement de la congrégation nouvelle à l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, à l'archevêque de Sens, Octave

(1) Il est certain que Zamet et Condren ont donné au *Chapelet* une approbation formelle, certain que Zamet (sinon Condren) l'a fait lire à certaines âmes d'élites qu'il dirigeait. Mais on peut aller plus loin. Je crois en effet, sans être naturellement en mesure de le démontrer, je crois que le texte original à dû être retouché par ces deux théologiens. De ce texte qui — on l'a vu — inquiétait la Mère Agnès elle-même, nous ne devons pas avoir la première rédaction. Quand à la pleine orthodoxie du *Chapelet*, je n'avais pas à la discuter ici. Je n'y trouve rien, pour ma part, qui ne puisse être défendu. Aux théologiens de voir. J'ai voulu seulement montrer qu'il n'était pas janséniste. Peut-être faudrait-il reprocher à la Mère Agnès, non pas, juste ciel ! d'avoir ébranlé par une attaque directe le dogme de l'Incarnation, mais d'avoir en quelque sorte réduit les avantages spirituels de la croyance à ce dogme. De l'Homme-Dieu, plusieurs, même catholiques, ne semblent retenir que l'Homme. Que d'ariens inconscients ! Agnès penche peut-être vers l'excès contraire, elle semble ne s'adresser qu'au Verbe éternel, ne connaître de l'Evangile que les premiers mots de Saint Jean. Tendance imperceptible et qui reparaîtra peut-être plus tard, non moins imperceptible, mais plus inquiétante, dans les écrits de Fénelon.

de Bellegarde et à Sébastien Zamet. La Mère Angélique ne voyant alors que par les yeux de M. de Langres et celui-ci ayant l'initiative de la fondation, le rôle des deux autres supérieurs ne pouvait être que très effacé. Ils prirent la chose moins bien qu'on ne l'aurait voulu. D'autant plus piqués dans leur amour propre que les filles du Saint-Sacrement débutaient avec plus d'éclat. Tout Paris se pressait dans leur chapelle et remplissait leurs parloirs. Félicités par leur collègue, raconte M. Prunel que nous résumons, nos deux prélats n'usaient guère

de l'autorité qu'ils détenaient que pour lui susciter des difficultés... Gondi commença, Bellegarde suivit, mais si maladroitement qu'il dut cesser tout commerce avec ses deux autres collègues et avec la maison du Saint-Sacrement ;

et telles furent les causes mesquines

de cette tempête du *Chapelet secret* qui reste à la charge d'Octave de Bellegarde comme un acte inexcusable.

Le malheur de Port-Royal voulut en effet qu'une des rares copies du petit cahier tombât dans les mains de l'archevêque. Celui-ci

ravi de pouvoir jouer un vilain tour à l'Institut du Saint-Sacrement, déféra le *Chapelet* à la Sorbonne et obtint une condamnation signée de huit docteurs (1633). Cette condamnation eut un effet immédiat. L'Institut si applaudi jusque-là, devint aussitôt suspect. Les religieuses passèrent pour « sorcières ». M. de Langres était humilié, M. de Sens triomphait (1).

Zamet s'empressa de se défendre très énergiquement auprès de Richelieu qui l'aimait et qui, semble-t-il, lui donna raison. Mais cela ne suffisait pas. Il fallait encore

(1) Sur tous ces points, je me borne à résumer le récit de M. Prunel. Mais pour les détails et si l'on faisait une étude critique de cet incident, il faudrait utiliser les *mémoires* de Lancelot, ou plutôt les *appendices* publiés à la suite de ces mémoires. Il est dit par exemple que Bellegarde « s'indisposa contre M. de Langres à l'occasion de quelques religieuses de Port-Royal qui avaient quitté sa direction pour se mettre sous la conduite de M. Zamet » ; *Mémoires*... I. pp. 390, 391. Il paraît aussi, d'après le même *appendice*, que plus d'une des signatures contre le *Chapelet* aurait été surprise. Il y aurait eu des réclamations. M. Prunel n'avait pas à entrer dans ces minuties.

essayer d'atténuer le mauvais effet produit sur l'opinion publique par la censure de la Sorbonne. C'est alors qu'un nouveau personnage entre en scène. Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran,.. examina l'écrit contesté, le déclara parfaitement orthodoxe et obtint une approbation signée des docteurs de Louvain, en particulier de Jansénius et de Fromond. Il fit plus, il écrivit, sans toutefois la signer, une *Apologie* pour servir de défense au *Chapelet* et pour répondre aux *Remarques*, également anonymes, publiées contre le *Chapelet* par un jésuite qu'on croit être le P. Binet. Cette *Apologie* eut beaucoup de succès (1). L'opinion se modifia. Rome, que l'archevêque de Sens voulut obliger à se prononcer, supprima simplement le *Chapelet*, sans le censurer, « parce qu'elle y reconnut, dit Guilbert, l'expression des mystiques et rien autre chose » (2).

Cette église gallicane, soit dit en passant, paraît bien étrange. A tout propos et pour des choses de néant — quatre ou cinq pages de prières écrites par une religieuse — fatiguer, harceler le pape ! Que serait-ce donc s'ils le croyaient infaillible? Quoiqu'il en soit, cette ridicule querelle

eut un résultat d'une portée incalculable. La réputation de l'Institut du Saint-Sacrement avait été sauvée par l'*Apologie du Chapelet*. Pour témoigner sa reconnaissance à M. de Saint-Cyran, M. de Langres l'introduisit au Saint-Sacrement et l'engagea à prêcher et à confesser dans le monastère (1634). Bientôt l'étoile de Zamet allait décliner : l'abbé de Saint-Cyran allait devenir tout-puissant sur l'esprit des religieuses (3).

Ainsi M. Prunel qui d'ailleurs ne se flatte pas d'avoir éclairci tout ce mystère. Car enfin la sotte jalousie de Belle-

(1) Cette *apologie* est presque introuvable. Les *remarques* — d'une violence inouïe — se trouvent, avec le *Chapelet*, dans la relation citée plus haut. Il y eut d'autres écrits, un notamment du P. Séguenot dont le P. Batteree donne une description très intéressante. *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, II, pp. 161, 164.

(2) Voici comment l'auteur de l'*appendice* aux *mémoires* de Lancelot présente le Décret de Rome. Comme il se sert d'italiques, peut-être a-t-il connu le texte du décret. « Le chapelet ne serait ni censuré ni mis à l'Index, mais... demeurait supprimé de peur qu'il fût un sujet de scandale aux simples et aux ignorants » I. pp. 397, 398. C'est, comme on le voit, la sagesse même.

(3) Prunel, *op. cit.*, pp. 242-248.

garde n'explique pas tout. D'où sont venus à M. de Sens tant de soldats armés pour sa querelle et si résolus, si violents qu'ils ont tout l'air de soutenir leurs intérêts propres? D'où cet acharnement contre une poignée de religieuses? Faut-il recourir à la clef qui ouvre aujourd'hui toutes les serrures, évoquer la cabale des Dévôts? M. Prunel y a pensé. L'Institut du Saint-Sacrement se trouvait en effet affilié, du moins équivalemment, à la Compagnie du Saint-Sacrement dont Zamet faisait partie. Régiment deux fois occulte puisque la colonelle ignorait elle-même l'existence de la Compagnie. Les nombreux ennemis de cette dernière n'auraient-ils pas essayé de détruire ce régiment (1)? Ou bien devrions-nous voir dans l'affaire du *Chapelet*, une reprise des anciennes campagnes contre la spiritualité de Bérulle? J'abandonne aux érudits tous ces problèmes qui ne sont pas de ma compétence. Uniquement curieux de suivre l'évolution du sentiment religieux en France, j'ai voulu, dans les pages qu'on vient de lire, esquisser, un chapitre peu connu jusqu'ici de l'histoire intérieure de Port-Royal et enlever au jansénisme, pour la rendre à l'école française, l'innocente plaquette de la Mère Agnès.

Henri BREMOND

(1) cf. Prunel. *op. cit.* pp. 239, 240.

A propos des « traits éternels de la France »

L'Église dans l'Histoire de France (1)

Le rôle de M. Maurice Barrès pendant la guerre appartient déjà à l'histoire. Il serait difficile d'imaginer pour un écrivain, à ce moment, une action plus étendue et plus complète. D'ordinaire, les uns ont le sens des réalités matérielles et les autres celui des choses morales. Mais, en M. Barrès, le sens du réel ne souffre pas ce partage. Chez lui, semble-t-il, la raison concrète garde partout le contact des choses; elle se meut et sait voir aussi bien dans le monde matériel que dans le domaine moral et comme, sachant voir, il sait de plus excellemment faire voir, il a une rare puissance de persuasion. Le même écrivain est le gardien vigilant de l'union sacrée et a contribué, plus que tout autre, à doter nos soldats du casque d'acier à la bourguignonne; il parlera presque aussi utilement des usines de la guerre que de l'âme française. Aussi notre Chambre des députés, encore un peu portée, dit-on, à l'idéologie, n'atténue pas, tant s'en faut, le rayonnement d'un tel esprit. Au vrai, M. Barrès n'est pas député d'une circonscription particulière de la France; il est un des interprètes principaux de la conscience nationale. La

(1) Le 12 juillet dernier, à Londres, dans la salle de la Société Royale, sous les auspices de l'Académie Britannique, M. Maurice Barrès parla sur *Les Traits éternels de la France*, discours publié par la *Revue des Deux Mondes* du 1er août. Au cours de cette conférence, il a donné lecture d'un « grand texte », qui lui a paru une des plus significatives parmi les pièces du dossier glorieux qu'il feuilletait, d'une main rapide et fière, devant ses auditeurs. Ce texte est une rédaction du discours d'Urbain II pour la croisade, en 1095. L'utilisation qui en est faite par M. Barrès a suggéré les réflexions qui vont suivre.

Le présent travail a été écrit aussitôt après la publication du discours de M. Barrès. Il ne devait pas paraître encore. S'il paraît maintenant, c'est à cause de l'insistance avec laquelle, de divers côtés, la question de l'enseignement de l'Histoire de France est posée devant l'opinion.

France le sait bien et l'étranger ne l'ignore pas, comme le prouvent les missions du maître journaliste en Italie et en Angleterre, missions qui sont plutôt des ambassades et telles qu'en ont connues peu d'ambassadeurs.

Patriote ardent et représentant aussi autorisé de l'esprit français, M. Barrès veut pourtant parler de l'Allemagne avec une froide justesse. Deux ou trois articles de lui paraissent dire le vrai mot sur ce sujet délicat : ce que devront être les rapports intellectuels de la France et de l'Allemagne après la guerre. Que d'exagérations et d'inexactitudes ont été dites, à ce propos, par des publicistes peu informés ou trouvant plus commode de tout condamner que d'examiner et de choisir. Certes, les Allemands ont plusieurs choses notables à apprendre de nous, quand ce ne serait que la morale internationale et le goût, qui est la fine pointe de l'intelligence; mais peut-être n'avons-nous pas tout à gagner à les ignorer. Sans nul doute, l'esprit français devra se garder plus qu'il n'a fait jusqu'ici contre l'influence germanique. Mais il y a la manière ! Pour protéger la pensée française contre le germanisme, il nous faudrait un casque ? Soit ! Mais qu'il soit bien ouvert comme la bourguignotte, et si jamais un heaume nous devient nécessaire, qu'il ait de bonnes ouvertures pour les yeux. Nous ne voulons pas ressembler au gladiateur d'autrefois qui, la tête enfoncée dans un pot de fer sans lumière et faisant des moulinets terribles dans le vide, livrait à plaisir ses chairs à tailler (1).

La même justesse, alliée cette fois à la plus chaude sympathie, M. Barrès la trouvera pour parler de l'Italie et de l'Angleterre. Sa vision aiguë des hommes et des choses, ses notations subtiles et pleines nous rendront sensibles jusqu'à l'impondérable et l'invisible dans l'individualité de deux grands peuples.

Mais c'est en parlant de l'âme française qu'il est inépuisable et toujours renouvelé. A cet égard, le discours de Londres sur *Les Traits éternels de la France* marque, dans son œuvre, une ascension de plus. Le point de vue s'élève et l'horizon s'étend. C'est l'évocation de la plus belle vie militaire de la France.Il y a près de cent ans, Augustin Thierry disait qu'à certaines heures graves les peuples éprouvent le désir de remonter à leurs origines, pour y trouver lumière et force et il commençait ses *Lettres sur l'Histoire de France*. La vision historique de M. Barrès dépasse celle d'Augustin Thierry autant que notre époque diffère de la Restauration. Là où le rénovateur des études his-

(1) Sur ce point, je n'ai rien à changer à ce qui est dit de la nécessité de l'*Etude des langues vivantes* pour l'existence même des études ecclésiastiques, dans un article que j'ai écrit en 1906. Cet article est reproduit en appendice dans les *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique* de Mgr BATIFFOL, Paris, 1907.

toriques ne pensait qu'aux luttes intérieures et à la vie politique de notre pays, la guerre mondiale qui a fait de la France le centre de l'Europe civilisée, amène le conférencier de Londres à chanter les traits éternels ou plutôt le trait éternel de la France dans la guerre : la vaillance mise au service de la justice. Cette idée, M. Barrès l'avait déjà exprimée *En sortant de Notre-Dame*, après la messe célébrée pour le colonel Driant et ses chasseurs.

La vaillance au service de la justice

On aime à retrouver l'influence de Notre-Dame dans l'inspiration du discours de Londres. Cette inspiration est une des plus nobles qui puissent être. Tandis qu'en France M. Barrès veut nous rendre « le respect pour tout ce qui vient du fond des siècles et du fond du cœur », « vaincre le bas anticléricalisme, dégager, élever, en un mot restaurer notre pensée publique », à l'étranger il veut « mettre en valeur les titres de notre nation à l'estime universelle ». Et c'est à Londres, dans la capitale de la seconde en date des nations modernes, si longtemps notre rivale belliqueuse, qu'il a fait entendre et noblement applaudir cet hymne à la France.

Dans l'*Echo de Paris* du 31 juillet, l'orateur a présenté et résumé son discours :

« M'étant proposé de mettre en valeur les titres de notre nation à l'estime universelle, j'ai produit les lettres les plus émouvantes de nos soldats et de leurs familles et puis des faits authentifiés par les mises à l'ordre de l'armée; en regard, je lisais des fragments sublimes de nos Chansons de geste ou bien de nos vieux chroniqueurs. C'était comme si j'avais pris à poignée dans le médaillier de la France les types les plus glorieux pour les mêler à nos croix de guerre.

« Voilà plus de mille ans qu'un fleuve de prouesses coule chez nous à plein bord. En une heure, devant ces Anglais, je n'ai pu saisir dans le flot qui passe que ce que contenaient mes deux mains rapprochées. Et qu'est-ce que tout cela, leur disais-je; que prouvent ces aventures héroïques et charmantes, cette vie profonde, cette âme française débordée ? »

Nous voici à l'essentiel, à la thèse. C'est le texte de la conférence de Londres :

« Les Français se battent en état religieux. Les premiers ils ont inventé l'idée de guerre sainte. Le soldat de l'an II, quand il croit

apporter au monde la Liberté et l'Egalité se dévoue dans le même esprit que le croisé de Jérusalem. Quand le croisé crie : « Dieu le veut ! », quand le volontaire de Valmy crie : « La République nous appelle », c'est le même cri d'armes. Il s'agit de réaliser plus de justice et de beauté sur la terre. A tous deux une voix du ciel ou leur conscience dit :

Si vous mourez, vous serez saints martyrs.

« Ce n'est pas chez nous qu'on entreprend des guerres de proie. Des guerres pour la gloire et l'honneur, soit, parfois ! Mais pour soulever la nation unanime il faut qu'elle se connaisse le champion de Dieu, le chevalier de la justice. Il nous faut être persuadés que nous luttons contre les Barbares, Islam jadis, aujourd'hui Pangermanisme, ou contre les despotes, militarisme prussien et impérialisme allemand.

« Les Français défendant la France ont cru presque toujours lutter et souffrir pour que l'humanité fût plus belle. Ils se battent pour leur terre pleine de tombeaux, et pour le ciel où règne le Christ, où flottent du moins leurs idées. Ils meurent pour la France autant que les fins françaises peuvent être identifiées aux fins de Dieu et aux fins de l'humanité. Et c'est ainsi qu'ils font la guerre avec des sentiments de martyrs. »

Quel amour de la France ! Quelle conviction de l'excellence de sa cause, pour pousser ainsi à bout, dans un élan de lyrisme, les affirmations les plus confiantes et les plus hardies ! Tel un chrétien parlant de l'Eglise. Puis vient une maîtresse pièce de tout l'exposé :

« Voulez-vous entendre un grand texte, voulez-vous savoir comment on décidait nos aïeux, il y a neuf siècles, à partir pour la Croisade ? Vous apprendrez en même temps comment nos soldats, aujourd'hui encore, ont besoin qu'on les harangue. Ecoutez, c'est le pape Urbain II (un homme de France né en Champagne) qui prêche au Concile de Clermont en Auvergne. Il dit... »

Nous écouterons tout à l'heure de notre mieux. Ce morceau est trop important pour qu'on le laisse entraîner, résonner et disparaître dans le mouvement rapide du discours. Lu dans sa véritable rédaction, il éclaire tout le sujet et seul il peut le mettre dans son jour exact. La citation d'Urbain II terminée, l'orateur continue :

« Voilà comment il fallait présenter les choses à nos nobles aïeux. Et c'est ainsi que leur parlaient Jeanne d'Arc, qui se nommait elle-même la « Fille-Dieu », et Bonaparte, et avec lui les généraux républicains, et c'est encore l'esprit dont s'enflamment nos soldats quand ils surgissent des tranchées en chantant la *Marseillaise* sous la bénédiction de leurs aumôniers.

« Sans doute la raison nous atteint et nous persuade. Nous entendons ceux qui nous disent que la France est un chef-d'œuvre réel

et tangible dont il faut maintenir et perfectionner les formes : qu'elle ne peut pas vivre sans Metz et Strasbourg; qu'elle a besoin d'équilibrer son Midi avec les populations du Nord et de l'Est; qu'elle sera désarmée, ouverte, tant qu'il lui manquera ses frontières naturelles... Mais beaucoup demeureraient froids, et pour se sacrifier les fils de France veulent toujours n'être pas morts uniquement pour la France.

« Il est arrivé que la France brisât la chaine de ses traditions et perdît jusqu'à ses souvenirs, cependant elle demeurait fidèle à son âme. Dans chaque génération elle fait revivre des Roland, des Godefroy de Bouillon, des Bayard, des Turenne, des Marceau, ne sût-elle plus leurs noms. Et toujours elle s'enivre avec des sentiments dont elle ne change que les formules.

« Parfois le poème sommeille : jamais il ne fut plus fraternel, plus religieux qu'à cette heure. Comme de nombreux traits de l'Ancien Testament, obscurs et chétifs par eux-mêmes, ne prennent leur plein sens qu'à la lumière du Nouveau, de même les antiques prouesses des chevaliers et de nos aïeux respectés semblent n'être que la préfiguration des choses plus riches et plus saintes d'aujourd'hui. Des millions de Français sont entrés dans cet état d'héroïsme et de martyre qui jadis, aux époques les plus hautes de notre histoire, fut le fait seulement d'une élite. Jeune ou vieux, pauvre ou riche, et quel que soit son *Credo*, le soldat français de 1916 sait que la France est une nation qui intervient quand il y a trop d'injustice sur la terre, et dans sa tranchée boueuse, le fusil à la main, il sait qu'il continue les *Gesta Dei per Francos*. »

Union sacrée des morts et des vivants à travers les siècles, ce n'est pas moi qui vous troublerai. Quelle marche et quel triomphe dresserait, sur la frise d'un Temple de la gloire l'artiste assez puissant pour y transposer le mouvement de ces strophes inspirées ! Oh ! le sentiment catholique est bien d'abord heurté par ce chant, où le christianisme est une des formules qui expriment l'idéal de la France, et où le mot religion prend un sens nouveau, si nouveau qu'il désigne des conceptions très peu religieuses. Mais bientôt le sentiment catholique serait plutôt bercé et endormi, si c'était possible. Tout ce passé français est paré dans la langue d'Eglise, de préférence à toute autre. Ce sont des mots d'Eglise, choisis parmi les plus beaux, qui drapent ces gloires, quelle que soit leur foi. Etat religieux, croisade, guerre sainte, Jérusalem, Dieu le veut, saints martyrs, Ciel où règne le Christ, Fille-Dieu, bénédiction des aumôniers, Ancien et Nouveau Testament, *Credo*, *Gesta Dei per Francos !*

O magie des mots et de l'art ! On songe à d'immémoriales soieries enveloppant des reliques au fond d'une châsse d'or. Il est beau de vêtir ainsi l'histoire de la France, le pays des églises et des moutiers, des reliquaires et des saints. Cela est bon aussi, profitable à la vérité et gardons-nous de mésestimer cet avantage. Le choix des mots est si peu indifférent. La préférence

donnée à la langue d'Eglise pour sa date, son charme et sa plénitude d'expression intéresse plus que le style. Les mots, même démarqués, ne perdent pas tout leur sens premier; ils entraînent avec eux des sentiments et des idées et comme une atmosphère qui ne demande qu'à être respirée. Enfin, la primauté d'honneur reconnue à sa langue va à l'Eglise, dans une large mesure, comme un hommage et un désir de lui rendre justice. Aussi, M. Barrès fait-il plus encore. Il reconnaît à l'Eglise, dans la vie française, une primauté d'influence. N'est-ce pas lui qui a écrit : « Où la civilisation est-elle défendue aujourd'hui ? Elle est défendue dans les laboratoires et dans les églises. » Il fallait citer cette parole pour oser hasarder, sans trop d'indiscrétion, un doute au sujet de la conférence de Londres. Le voici.

Puisqu'à l'Eglise appartient cette primauté d'influence, le discours sur *Les Traits éternels de la France* la reconnaît-il tout à fait comme le demandent la vérité historique et le sujet traité ? Question de nuance, peut-être, mais combien importante ! Que l'Eglise conserve la civilisation, c'est simple justice de le dire. Mais l'Eglise n'est pas seulement une puissance de conservation. Elle a été (ne parlons que du passé) une puissance décisive de transformation individuelle et sociale dans le grand creuset de l'histoire. Pourquoi ne pas le dire, si le sujet conduit à le constater ? A lire le discours de Londres, on a l'impression que la vaillance au service de la justice est une vertu innée de la France; impression que le mot « éternel , appliqué poétiquement à ce trait moral de notre pays, n'atténue pas. Or, en cette matière, peut-on rester sur une impression et sur cette impression ? Ne vaut-il pas la peine de préciser ? Une circonstance semble y inviter. De tous les faits et textes cités par M. Barrès, aucun n'est antérieur aux Croisades. Ce n'est pas une rencontre fortuite. Serait-ce que les Croisades marquent une date décisive dans l'Histoire de France ? S'il en est ainsi, il vaut la peine de le dire. Un romancier définit toujours son personnage. Il nous décrit, sans faire grâce de rien, la mise de fonds héréditaire ou personnelle qu'apporte dans la vie l'enfant de son imagination. Et on ne définirait pas la France lorsque les faits eux-mêmes nous y invitent, par leur insistance à souligner la date de certains apports dans la conscience française ! On sait bien que M. Barrès n'avait pas à faire, à Londres, un cours d'histoire de France, mais il y a un milieu entre tout dire et ne rien dire. Enfin et surtout, certaines touches n'ont pas besoin d'être appuyées ni encore moins répétées pour être efficaces.

Voilà bien de la hardiesse ! Mais peut-être M. Barrès l'excusera-t-il d'autant mieux que, pour sauver les églises, il a laissé

aux prêtres, comme suprême ressource, la consigne de les remplir de fidèles. C'était leur laisser à mettre en marche un cortège auquel il faut de bonnes préparations. J'en proposerai une. Pour faire rentrer les Français dans l'Eglise, faisons d'abord rentrer l'Eglise dans l'Histoire de France, par la grande porte, bien entendu. Ce n'est pas M. Barrès qui s'opposera à cet acte de justice. Si l'Eglise n'a pas, dans la conférence de Londres, la place qui, de droit, semble lui appartenir, la faute n'en est pas à lui, mais (quelque surprenant que cela paraisse) à un moine de Reims du XIIe siècle. Qu'il soit permis à un clerc de rectifier l'erreur d'un autre clerc.

Nous voici ramenés au « grand texte ». Et ce mot doit rester pour caractériser le discours d'Urbain II à Clermont, en 1095 : une des paroles les plus décisives et les plus bienfaisantes qui aient été dites à notre pays. On y trouve, entre autres données : 1° un tableau de l'état moral de la France avant la croisade; 2° le programme de la chevalerie chrétienne (1). Tenons-nous-en tout d'abord à ces deux premières indications du discours d'Urbain II. Elles suffisent amplement à montrer la part de l'Eglise dans la formation de notre caractère national et surtout de ce trait historique de la France : la vaillance au service de la justice.

I. — La France avant la première croisade

« Voulez-vous entendre un grand texte, s'écrie M. Barrès, voulez-vous savoir comment on décidait nos aïeux, il y a neuf siècles, à partir pour la Croisade ? Vous apprendrez en même temps comment nos soldats, aujourd'hui encore, ont besoin qu'on les harangue. Ecoutez, c'est le pape Urbain II (un homme de France, né en Champagne) qui prêche, au concile de Clermont en Auvergne. Il dit... »

Avant de lire, une fois de plus, les paroles ardentes d'Urbain II, pour la croisade, le lecteur réfléchit : « Que nous voilà bien au cœur du sujet, à la péripétie dramatique d'où la France est sortie avec des traits moraux, cette fois définitivement marqués ! » Il commence à lire, mais, ô déception ! Il ne reconnaît plus la voix d'Urbain II. Il entend le discours de parade d'un évêque bénisseur, comme il y en a au théâtre, où il est si diffi-

(1) Ces deux données ne sont pas les seules. On peut indiquer encore : 3° le programme des croisades; 4° la mission de la France; 5° un écho des premières vibrations des chansons de geste ou épopées françaises.

cile de faire paraître et parler les évêques. Nous sortons de la vie réelle pour entrer dans l'histoire de convention :

« Nation des Français (1), nation élue de Dieu, comme le montrent tes œuvres, et chère à Dieu, et qui te distingues entre toutes les autres par ta situation géographique, par ton dévouement à la sainte foi et à l'Eglise, c'est vers toi que va notre parole et notre exhortation. (*Ici se place un long exposé de l'œuvre de la Croisade...*) A qui peut revenir la tâche de venger les outrages des infidèles, sinon à vous, Français, à qui Dieu donna plus qu'à tout autre peuple la noble gloire des armes, des cœurs grands, des corps agiles et la force de ployer qui vous résiste ? Puissent émouvoir vos âmes et les exciter les actes de vos ancêtres, la prouesse et la grandeur du roi Charlemagne, de son fils Louis et de vos autres rois, lesquels ont détruit les royaumes des païens et reculé les frontières de la Sainte Eglise !... O chevaliers très preux, issus de lignages invincibles (ne dégénérez pas), mais souvenez-vous de la valeur de vos pères !...»

Tout est donc pour le mieux, dans la meilleure des Frances possibles. La voilà bien déjà, chez le moine de Reims, l'omission que nous constations dans la conférence de Londres. De place pour l'influence de l'Eglise, il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir, puisque la vaillance au service de la justice paraît être une vertu innée de la France. Comment la parole d'Urbain II a-t-elle été ainsi affadie et faussée ? On ose à peine soulever cette humble question d'origine, à propos d'une citation dans les pages les plus radieuses peut-être du temps de guerre. Mais cette citation n'est pas ordinaire ! Elle est et doit rester décisive pour l'Histoire de France. Ne rapetissons pas la question. Il y a ici en présence les deux grands tenants de la vérité en ce monde : l'Eglise et la France; l'une parlant de l'autre. En tout temps, mais surtout aujourd'hui et en tel sujet, les suprêmes convenances sont celles de la vérité.

Eh ! bien, dans la citation du discours de Londres, il y a une erreur d'attribution. Cette rédaction n'est pas d'Urbain II. Sans doute, ce n'est pas un texte inventé de toutes pièces; c'est le discours d'Urbain II arrangé par un chroniqueur, à l'usage des Français, pour ménager leur amour-propre quelque peu maltraité par la franchise apostolique d'Urbain II. Variante d'ailleurs ancienne, puisqu'elle se trouve dans l'*Expédition de Jérusalem* de Robert le Moine, le récit le plus populaire de la première Croisade et qui a été écrit à peu près entre les années 1100-1107. Le moine de Reims est un de ces remanieurs qui sont la plaie de la littérature historique. Dans son *Expédition de*

(1) ROBERTI MONACHI, *Historia hierosolymitana*, dans MIGNE, P. L., t. CLV, col. 672. Dans cette citation la référence et les compléments entre parenthèses ont été ajoutés par l'auteur de cet article.

Jérusalem, il a utilisé et retouché le journal de route rocailleux mais combien pittoresque, d'un chevalier français de la première Croisade et il a traité de même le discours d'Urbain II, cette fois avec les préoccupations d'un patriotisme mal entendu.

En réalité, il y a eu à Clermont, pour la Croisade, non pas un seul discours du pape, mais plusieurs, qui sont conservés en tout ou en partie. Ils contiennent comme données principales : 1° l'exposé de la situation de l'Orient; 2° l'éloge de la valeur militaire des Francs; 3° l'indication des avantages spirituels et temporels de la Croisade; 4° un thème qui est l'essentiel de la prédication de la Croisade, et dont voici la donnée, d'après un de ces sermons : « Les armes que jusqu'ici vous avez ensanglantées *injustement*, en vous taillant mutuellement en pièces, tournez-les désormais, en *toute justice*, contre les ennemis de la foi et du nom chrétien. » Les principaux de ces textes (1) sont : 1° celui qui est donné par un manuscrit du Vatican reproduit par Baronius (2) et qui remonte probablement à une copie d'Urbain II. Ce texte est remarquable surtout par le tableau qu'il fait de la France d'avant les croisades; 2° le texte qui est donné par un manuscrit de Paris reproduit au XVIIe siècle, par Duchesne (3). Il est remarquable par les allusions à la légende de Charlemagne. Ces deux sermons, auxquels il faut en joindre un troisième (4), constituent un groupe très cohérent et d'une authenticité indéniable, en regard duquel le texte de Robert le Moine se range de lui-même à part, comme tendancieux. Et cependant Robert le Moine est souvent cité seul, à l'exclusion du véritable Urbain II. Ainsi a fait dernièrement un maître critique, M. J. Bédier, dans son magistral ouvrage *Les Légendes épiques* (5). M. Barrès, lui aussi, a puisé à cette source appauvrie. Il n'avait pas à être plus nuancé que le pape dont il croyait transcrire le texte exact. Et voilà comment le véritable Urbain II ne s'est pas fait entendre à Londres.

(1) On les trouvera réunis dans la *Patrologie latine* de MIGNE, t. CLI, col. 565 et sq.

(2) *Annales ecclesiastici*, t. XI, p. 664. C'est le texte *Audivimus*, dans MIGNE, t. CLI, col. 565.

(3) C'est le texte *Existimastis*, dans MIGNE, t. CLI, col. 580.

(4) C'est le texte *Dilectissimi fratres*, de Foucher de Chartres, dans MIGNE, t. CLI, col. 574.

Les autres rédactions du sermon d'Urbain II pour la croisade sont : 1° celle de Guillaume de Malmesbury, texte *Multa*, *Ibid.*, col. 571; 2° celui de Guibert de Nogent : texte *Si inter ecclesias*, *Ibid.* col. 577.

(5) *Les légendes épiques, Recherches sur la formation des Chansons de geste*, t. IV, p. 456, Paris, 1913. M. Bédier écrit : « Au Concile de Clermont, Urbain II évoqua Charlemagne et Louis le Pieux, en ce *discours que lui prête* Robert le Moine. » Et il cite les mêmes phrases que M. Barrès.

Qu'il ait enfin la parole. Avec Robert le Moine, nous sommes sortis de la vie réelle; avec Urbain II, nous y rentrons. Vous vous souvenez du début du moine de Reims : « Nation des Français, nation élue de Dieu, comme le montrent tes œuvres... » œuvres non énumérées mais glorieuses, bien entendu. Ecoutons maintenant le véritable Urbain II développant son thème essentiel et ne craignant pas d'énumérer :

« Voués (1) à la vie des armes, vous déchirez orgueilleusement vos frères et vous vous taillez mutuellement en pièces. Cette chevalerie, qui détruit le bercail du Rédempteur, n'est pas celle du Christ. La Sainte Eglise s'est réservé la chevalerie pour le secours des siens. Voilà la vérité dont nous devons être les hérauts. Vous ne marchez pas dans la voie qui peut vous conduire au salut et à la vie. Vous êtes les oppresseurs des orphelins, les dévaliseurs des veuves; vous êtes homicides, sacrilèges; vous êtes les violateurs du droit du prochain. Pour répandre le sang chrétien, vous n'attendez que la solde payée par des pillards, et comme les vautours flairent les cadavres, vous surveillez et suivez les guerres lointaines. Certes, pareille voie est mauvaise entre toutes et condamnée par Dieu.

« Aussi, si vous voulez penser à vos âmes, abandonnez pareille vie des armes et courez vite au secours de l'Eglise d'Orient... Frères, détournez vos mains du meurtre du prochain. Pour la défense de vos frères dans la foi, opposez-vous aux nations étrangères et sous Jésus-Christ, votre chef, armée chrétienne, armée invincible... Chargez et repoussez les Turcs. »

Quelle page et combien différente de celle du moine de Reims ! Au lieu de la fadeur des généralités vagues, le réalisme des faits et des mots. La différence de fond n'est pas moins grande. Beaucoup d'œuvres des Francs sont énumérées, mais combien surprenantes, après la lecture de Robert de Reims, puisqu'elles sont tout l'opposé de celles qu'on attendait : au lieu des grands mais vagues mérites (2), les pires méfaits précis,

(1) C'est un fragment du texte *Audivimus*, publié par Baronius et reproduit dans MIGNE, t. CLI, col. 565.

(2) Ici, il faut prendre garde de trop charger le moine de Reims. A la suite du passage cité par M. Barrès et transcrit plus haut, Robert de Reims continue : « Qu'aucune possession, qu'aucun souci de vos affaires de famille ne vous retarde, car la terre que vous habitez, entourée de tous côtés par la mer ou de hautes montagnes, trop petite pour votre grand nombre, ne présente pas de grandes richesses et fournit à peine l'entretien de leur vie à ceux qui la cultivent. Voilà pourquoi vous vous mordez et vous dévorez mutuellement; voilà pourquoi vous faites la guerre et vous vous massacrez, vous couvrant mutuellement de blessures. Faites donc cesser entre vous les haines, les divisions, les guerres et que toute espèce de division soit étouffée. En route pour le Saint-Sépulcre ! »

On voit reparaître ici les critiques d'Urbain II, mais combien atténuées et devenues une idée secondaire au lieu de constituer le thème principal.

énumérés dans un vocabulaire de razzia. Comment auraient-ils pratiqué la justice internationale ceux qui étaient dénués à ce point de justice nationale ? N'insistons pas. A ce moment, l'intervention d'Urbain II paraît tourner au désastre pour nous et plus d'un s'apprête à maudire une fois de plus la critique. Nous attendions sinon un panégyrique du moins un éloge réconfortant et nous entendons le réquisitoire le plus chargé. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Qu'on laisse l'histoire en repos, dira-t-on, si on veut lui faire exhiber de pareils spectres : ce qui serait raisonner comme Robert le Moine, à la seule différence que lui se permettait de refaire le discours d'Urbain II, tandis que nous nous permettrions de mettre le pape au silence. Examinons le dossier de plus près.

Panégyrique ? Réquisitoire ? Il y a peut-être un milieu entre ces deux termes : le bon vieux mot de sermon, qui ne faisait pas peur à nos pères. Le discours d'Urbain II est un sermon de curé disant à ses paroissiens leur fait, pour les améliorer et y réussissant très vite. Quel curé d'ailleurs et quels paroissiens ! C'était le curé des curés parlant à la chrétienté et surtout à la France. Le discours contient la première partie inévitable de tout bon sermon. Premier point; ce que vous avez été : la vaillance au service de l'injustice. Et ici, il n'y a pas de réduction à faire. Quelque sombre que soit le tableau brossé devant nous de la société à la fin du XIe siècle, c'est la vérité même. Les textes du XIe siècle en témoignent assez. Toute l'histoire de cette époque vient se raccorder au texte d'Urbain II avec une exactitude qui est un bel hommage au réalisme du pape. Soyons aussi réalistes que lui, si nous voulons comprendre une des plus grandes transformations qui se soient accomplies chez nous. Bien qu'elle soit un peu ancienne, gardons-nous de l'oublier, car, sans elle, nous ne serions probablement pas ce que nous sommes.

Si on ne le savait pas par ailleurs, on ne croirait pas que le peuple dont parlent Urbain II et M. Barrès soit un seul et même peuple. Partout la vaillance, mais servant, d'un côté, l'injustice et, de l'autre, la justice. Et cependant ici et là il s'agit bien d'un même peuple et les deux tableaux qui semblent en opposition si complète ont été vrais tous les deux, chacun en leur temps. Il faut donc que, dans l'intervalle très court qui sépare deux époques si voisines et si différentes du même peuple, se place le commencement d'un changement décisif. Et c'est bien ce qui est arrivé, comme en témoignent les contemporains. Tel Guibert de Nogent, qui constate ainsi le changement survenu dans la vie française :

« Avant qu'eût lieu le grand départ pour la Croisade, il y avait en France, par suite de l'étendue de la guerre privée, une perturbation de tout le royaume, des brigandages fréquents partout et

l'arrestation des voyageurs sur les routes. Sans fin, on entendait parler d'incendies; des combats se livraient sans autre cause qu'une cupidité effrénée; en un mot, tout ce que l'avidité trouvait en face d'elle, elle en faisait sa proie, sans souci d'aucun droit.

« Mais bientôt, ébranlés par un changement merveilleux des âmes et si inespéré qu'il en paraissait incroyable, ces hommes demandent aux évêques et aux prêtres de leur imposer la croix, cet insigne prescrit par le pape. Et comme la violence du vent le plus impétueux tombe tout à coup devant une petite pluie, ainsi il arriva que les conflits et les guerres s'assoupirent aussitôt, par une inspiration qui, sans aucun doute, était celle du Christ (1).

Croyons-en ces divers témoignages où les hommes d'autrefois parlent d'eux-mêmes. La formation du caractère français est très complexe et l'on n'a pas la prétention d'essayer de l'exposer. Mais un point est hors de conteste et c'est le seul qu'on veuille indiquer ici. Non, en France, le dévouement au service de la justice n'a pas été un don inné ou d'épanouissement spontané. Il n'a pas été davantage une création du christianisme. A s'en tenir aux manifestations extérieures, il a été une vertu acquise et développée, une vertu de seconde origine, qui, avec le temps, est devenue une seconde nature.

Comment la France a-t-elle acquis et développé cette seconde nature ? En obéissant à l'inspiration du Christ, comme dit Guibert de Nogent; en obéissant, dirons-nous à la parole d'Urbain II; en devenant, grâce à l'éducation chrétienne, la vraie chevalerie.

(*A suivre.*) Louis SALTET

(1) GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, dans MIGNE, t. CLVI, col. 704.

La Vision corporelle de Dieu, d'après Saint Augustin

I

Au livre II, chapitre 41, des *Rétractations*, saint Augustin signale deux ouvrages sur la vision de Dieu, sans établir d'ailleurs d'autre rapport entre eux que celui du sujet : le *liber de videndo Deo* (lettre 47 à Pauline) et le *Commonitorium* à Fortunat, évêque de Constantine (lettre 48). Sans le dire expressément, les Bénédictins ont pensé que le second dépendait du premier et rapporté l'un et l'autre à la même date — les environs de l'an 413; pas plus tard, parce que Fortunat mourut vers cette époque. Ils ont daté d'environ 408 la *lettre à Italica* (92) qui traitait le même sujet et fixé à 416-18 la correspondance entre Evodius et Augustin où une question analogue à propos d'un passage de la *lettre à Italica* est agitée. Un examen plus attentif des documents amène à modifier cet ordre chronologique ainsi qu'il suit : lettre à Italica, *Commonitorium* à Fortunat, correspondance avec Evodius, lettre à Pauline. La question de date sera traitée plus loin.

Augustin lui-même, dans son *Commonitorium*, a fourni les éléments nécessaires à la démonstration. Il y manifeste son très vif regret des expressions employées par lui dans une lettre sur la vision de Dieu, où il blâmait très vivement, sans d'ailleurs les nommer, les auteurs de certaines opinions. L'un d'eux, un évêque de ses amis, a pris pour lui ces reproches et s'en est montré extrêmement froissé. A toutes les excuses d'Augustin et à ses démarches, même faites par l'intermédiaire d'un personnage d'une haute autorité, il n'a été répondu que par des témoignages de mécontentement. Augustin ne nie point ses excès de langage; sans retirer sa lettre, il reconnaît très franchement et très noblement qu'il a été inconsidéré dans le blâme, peu charitable, et insuffisamment respectueux de la dignité épiscopale. Il précise que c'était au sujet de la vision de Dieu, impossible aux yeux du corps, en ce monde et dans l'autre; car ce serait

faire de Dieu un être corporel. Il ajoute maintenant — et c'était l'opinion de l'évêque mécontent — que tout autre est la thèse selon laquelle le corps serait tellement spiritualisé dans l'autre vie qu'il pourrait percevoir une substance purement spirituelle, telle que la substance divine. Cette opinion est sujette à discussion mais ne mérite point le blâme si vif de la lettre précédente : Augustin ne demande pas mieux que de discuter pacifiquement à ce sujet avec celui qu'il regrette d'avoir inconsidérément offensé. Ainsi, trois éléments doivent se retrouver dans la lettre qui a motivé le *Commonitorium* : (1) une critique anonyme, (2) mais très vive : (3) de l'opinion sur la vision de Dieu par les yeux du corps, rejetée au nom de la spiritualité absolue de Dieu.

On ne peut songer, comme on l'a fait jusqu'ici, au *liber de videndo Deo* adressé à Pauline. Sans doute, il y est question de cette opinion à rejeter mais on y chercherait vainement trace de ces expressions trop vives qu'Augustin lui-même reconnaît excessives. Au contraire, la *lettre à Italica* répond admirablement à toutes les données.

1° Les auteurs visés ne sont pas nommés : Cf. *Commonitorium* 4 : in qua (epistula) dum essem in admonendo sollicitus, *quam nominibus tacitis conscripsi*, in corripiendo nimius atque improvidus fui. Diverses expressions confirment cette affirmation expresse : *Common.* 1 : *ut ignoscat mihi si quid durius et asperius in se dictum accepit;* 18 : qua eum non immerito offensum esse didici. Il en est ainsi dans la lettre à Italica, 14 : Dicunt *quidam*... sicut ad me potuit pervenire... antea dicebant... deinde addiderunt nihil istorum...; 19 : credo *istos* abigere a fide sua; 20 : si aliquando irruerint auribus tuis... Toujours le pluriel anonyme.

2° Le blâme y était énoncé en termes très vifs. Augustin, non seulement ne le nie pas dans le *Commonitorium*, mais le reconnaît et le regrette, sans désavouer sa lettre : *Comm.* 1 : ut ignoscat mihi si quid durius et asperius in se dictum accepit in ea epistula quam me modo scripsisse non paenitet; 4 : in corripiendo nimius atque improvidus fui, nec paternam et episcopalem personam sicut frater et episcopus quemadmodum fuerat dignum cogitavi; hoc non defendo sed reprehendo; hoc non excuso sed accuso. Tout le paragraphe 4 est un aveu et un regret : Faciat certe quod me non fecisse succensuit, habeat lenitatem in danda venia quam ego non habui in illa epistula conscribenda... Indica ei cum quanto et quam vero dolore de offensione animi eius tecum fuerim collocutus... 5 : ut veniam peterem a fratre qui laesum se litterarum mearum asperitate conquestus est... 18 : Nunc tamen per Christum obsecro ut de illa asperitate

litterarum mearum qua eum non immerito offensum esse didici veniam mihi ab illo impetres.

Bien que fort long, le *liber de videndo Deo* ne fournit pas trace de cette *asperitas litterarum*. En revanche, les deux colonnes (Migne 33.319-20) de la *lettre à Italica*, relatives à ce sujet, sont riches en formules variées d'un blâme énergique et sans miséricorde : 3. quis *dementissimus* dixerit corpore nos vel esse vel futuros esse similes Deo... et cetera *absurda dictuque et cogitatu impia* quibus animalis homo... *fallacissimis vanitatibus luditur*. 4. Dicunt enim quidam eorum qui talia *garriunt*... vide quantum *in peius profecerint dum sine limite timoris vel pudoris, hac atque illac vagabunda fertur impuna loquacitas*... Donent sane quantum volunt et quibus volunt, nam quis audeat contradicere hominibus de suo donantibus ? *Qui enim loquitur mendacium* de suo loquitur. Tu autem cum his qui sanam doctrinam tenent, nihil istorum... 5. Audiat caro *carnalibus ebria cogitationibus*... Sed argute sibi videntur dicere... Quanto iam *tolerabilius desipiunt* qui carnem asserunt conversum iri in substantiam Dei... Quam vanitatem credo istos abigere a fide sua. Quomodo ergo exirent de hoc laqueo alieno, sic exeant de suo... An quousque volunt *desipiunt* ? Quanto nos melius qui non *eorum insipientiae* terminos figimus sed ut *desipiant* prorsus nolumus. 6. Multa proferri possunt ad *istam dementiam refutandam*. Sed si aliquando irruerint auribus tuis haec interim eis lege... Immo vero *tam perverse sentiens* animus non in se exercetur, sed totus in carne est. Quod certe *quantum malum* sit intelligentiae potius dimitto tuae...

On conviendra que tout cela justifie sans peine le *durius et asperius, in corripiendo nimius atque improvidus*, le manque de *lenitas* et l'*asperitas litterarum* : Augustin ne nommant personne avait exprimé énergiquement sa pensée. Il ne nie pas qu'il visait certaines gens et ne reproche pas à l'évêque de s'être reconnu à tort dans les auteurs blâmés. Dans le *Commonitorium* il se contente de mieux distinguer entre les opinions et de faire la part plus nette entre ce qui est absolument à rejeter et ce qui est matière à discussion. Sa lettre ainsi expliquée peut rester tout entière quant à la doctrine (me scripsisse non paenitet).

3. La doctrine visée était l'erreur sur la vision corporelle de Dieu, supposant, par suite, comme fondement nécessaire la corporéité de Dieu. Pour se convaincre qu'il s'agit bien ici de la *lettre à Italica*, il suffit de mettre en présence les deux textes.

Commonitorium :

1. In ea epistola, quam me modo scripsisse non paenitet quia dixi istius corporis oculos *nec vi-*

Lettre à Italica :

3. Hoc autem oculus *videre* corporis *neque nunc potest neque tunc poterit*.

dere Deum, nec esse visuros.

Causam quippe adiunxi cur hoc dixerim (1) ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur et in *loci* spatio *intervallo* visibilis; nihil enim videre aliter istius corporis oculus potest; (2) et ne illud quod dictum est *facie ad faciem* sic accipiatur *tanquam membris corporis terminatus* sit Deus.

Ideo me ergo dixisse illud non paenitet ne de ipso Deo tam impie sentiamus ut eum non ubique totum sed per localia spatia divisibilem existimemus : talia quippe his oculis novimus.

2. Istius namque corporis oculos dixi non visuros Deum, hoc intuens, quod istius corporis oculi omnino non possunt cernere nisi corpora quae ab eis aliquo loci *intervallo* separata sunt nam si nullum *intervallum* sit, nec ipsa corpora per eos videmus.

Omne quippe quod oculis corporis conspici potest in *loco* aliquo sit necesse est nec ubique sit totum sed minore sui parte minorem *locum* occupet et maiorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis.

Per hoc enim videri ab homine non potest per quod videt homo corpore corpora.

Sicut dixit apostolus *facie ad faciem*. In quibus verbis certe si corporalem faciem voluerimus accipere consequens erit ut etiam Deus talem habeat faciem et sit aliquod *intervallum* inter nostram et ipsius cum eum videbimus facie ad faciem. Et si *intervallum*, utique finis et *membrorum habitus terminatus* et cetera absurda dictuque et cogitatu impia.

On ignore qui était cette dame Italica, à qui écrivait Augustin; le fait qu'elle résidait probablement en Italie n'était pas un obstacle à la diffusion de la lettre en Afrique, où se trouvait l'évêque blâmé : la correspondance d'Augustin était avidement recherchée; lui-même recommandait parfois à ses correspondants de donner à ses écrits la plus large publicité. Quoi qu'il en soit, la lettre parvint sans trop tarder entre les mains de l'évêque en question et il s'en plaignit amèrement. Augustin se hâta de lui faire des excuses et, en désespoir de cause, n'ayant pu le décider à venir à Hippone, estimant inopportun d'aller lui-même le trouver, pria leur ami commun Fortunat, évêque de Constantine, de servir d'intermédiaire et de l'informer de ses vrais sentiments. C'était peu de mois après la lettre à Italica, puisqu'Augustin écrit en parlant de celle-ci : quam me *modo* scripsisse non paenitet. Dans le cas actuel, il est évident que *modo* a son sens naturel : la lettre que je viens d'écrire.

Le *Commonitorium* à Fortunat a donc suivi de près la lettre à Italica. Il a précédé la lettre à Pauline qui le suppose : le Commonitorium y éclaire admirablement non seulement l'attitude et le ton si modéré d'Augustin mais surtout le passage (49) où, à propos de la spiritualisation du corps glorieux, Augustin se tient sur la réserve et recommande d'éviter, dans la discussion, tout

ce qui serait altercation ou manière de se faire valoir au détriment de l'adversaire : « Ne dum altercando quaerimus investigare quomodo possit videri Deus, ipsam pacem sanctitudinemque perdamus, sine qua nemo poterit videre Deum ». De là, encore, le souci de bien distinguer — ce qu'il n'avait pas fait dans la lettre à Italica et qu'il explique soigneusement dans le *Commonitorium* — entre l'opinion insoutenable de la corporéité de Dieu et l'opinion sur la spiritualisation du corps glorieux, qu'il ne croit pas vraie, mais qui est bien différente et bien plus tolérable. Il n'est d'ailleurs pas encore absolument fixé sur la nature du corps glorieux. N'y aurait-il pas une allusion tacite aux reproches de l'évêque, dans le soin que prend Augustin d'expliquer la fameuse phrase de la lettre à Italica : *Audiat caro carnalibus ebria cogitationibus : spiritus est Deus*, comme visant sa propre personne plus encore que toute autre : Neque enim cuiusquam magis quam etiam ipsam meam mentem ab huiusmodi vanitate illa increpatione compescui (n° 42).

En tout cas, cette citation expresse : — (cui resistere conatus, saltem auctoritate divina exclamavi, dolens in illa brevi epistula et dixi) — rapprochée de la phrase où Augustin explique (n° 17) l'objet de sa lettre, établit, d'une manière indiscutable, que celle-ci a été motivée par une demande d'explication au sujet de la lettre à Italica et non point par une lettre directe d'Augustin à Pauline, comme ce passage pris seul pouvait le faire croire : 1. Cum enim petivisses ut de invisibili Deo, utrum per oculos corporeos possit videri prolixe aliquid copioseque ad te scriberem negare non potui... 17. Vides quam difficilem mihi proposueris quaestionem unde me aliquid prolixe copioseque scribere voluisti ex occasione brevis epistolae meae quae tibi visa est diligentius et uberius explicanda.

Reste à trancher la question de priorité entre cette lettre à Pauline et celle à Evodius, toutes deux provoquées par une question au sujet du contenu de la lettre à Italica. L'antériorité de la lettre à Evodius ne saurait faire de doute. Si la lettre à Pauline avait déjà été écrite, comme c'est un traité *ex professo* sur la question, soit Evodius, soit Augustin lui-même y auraient fait allusion. Or, Augustin, au lieu d'y renvoyer son correspondant, se contente de reprendre en quatre lignes son argumentation de la lettre à Italica et ajoute expressément : « ad illas autem quaestiones quas ante misisti, excepta Dei visione per corpus, *unde maius opus moliendum est*, ut potui respondi. » Ce *maius opus* qui n'existait pas encore est précisément le *liber de videndo Deo*, adressé à Pauline.

La lettre à Italica a été écrite quelque temps avant une seconde dont on peut fixer la date aux environs de l'an 409 (ep. 99). Il est possible que cette seconde lettre fasse même allu-

sion à la première quand Augustin écrit : « Tres epistolas tuae benignitatis acceperam cum ista rescripsi. Unam quae adhuc meas litteras exigebat, alteram quae ad te iam pervenisse indicabat, tertiam quae... (99. 1. cf. ep. 92. 1 : non solum litteris tuis verum etiam ipso referente qui pertulit comperi multum te flagitare litteras meas). Le *Commonitorium* est à peu près du même temps (408-9), puisqu'Augustin venait d'écrire la lettre à Italica (quam me modo scripsisse non paenitet). La correspondance d'Evodius et d'Augustin est rapportée avec vraisemblance à l'année 414 (les dates extrêmes sont, d'une part, la lettre à Volusien de 412, et la lettre 169 de 415). Le *Liber de videndo Deo* est ainsi postérieur à l'année 415, n'étant point mentionné parmi les travaux de ce temps, dont Augustin donne la liste détaillée à son correspondant (ep. 169), ce même Evodius. On ne peut dire qu'il est omis parce qu'il s'agit d'une lettre puisque, là même, Augustin mentionne deux de ses lettres à saint Jérôme (ep. 169. 13). Les *Rétractations* le supposent écrit un peu plus tôt, avant le *De natura et gratia* dont Augustin rapporte la composition, dans cette lettre 169, au même temps, c'est-à-dire à l'année 415.

II

Cette question de date n'est pas indifférente, car la pensée d'Augustin sur la vision de Dieu n'a cessé d'évoluer et précisément la restitution du véritable ordre chronologique de ses écrits sur ce sujet permet de mieux saisir les nuances de sa doctrine.

La lettre à Italica exprime la négation radicale, absolue, de toute vision de Dieu corporelle, dans l'autre monde aussi bien que dans celui-ci. Les deux doctrines opposées sont très tranchées : les adversaires, croissant d'audace et d'impudence, attribuent la vision corporelle de Dieu non plus seulement à la chair du Christ, non plus seulement à tous les saints, après la résurrection, mais aux impies eux-mêmes (92.4). Augustin la refuse non seulement aux impies et aux saints, mais à la chair du Christ elle-même (réfutation de cette triple hypothèse, qui est une folie, n. 4.5).

Le *Commonitorium* est singulièrement moins intransigeant. Augustin consent à discuter la question du corps spirituel et l'on a l'impression que, tout convaincu qu'il est encore de sa thèse précédente, il ne laisse pas d'être frappé par certains arguments de l'adversaire. Sa position actuelle est celle-ci : avant tout, il faut sauvegarder, avec les Pères, la spiritualité absolue de Dieu contre les anthropomorphites. Conséquence : Dieu reste invisible à toute substance matérielle. Si donc notre corps à la résur-

rection ne subit qu'une transformation accidentelle, telle que le passage de la mortalité à l'immortalité, s'il s'affine seulement mais reste matériel, l'impossibilité de la vision corporelle de Dieu reste tout entière. Au contraire, l'âme pure et sainte, à ce moment, le verra certainement d'une manière qui, en cette vie, ne lui est pas accessible : ce sera le *facie ad faciem* dont parle saint Paul. C'est là encore un point indiscutable et qu'il faut tenir fermement. Reste l'hypothèse d'un corps transformé en esprit, devenu tout à fait immatériel et, par suite, apte à saisir une substance immatérielle et, dès lors, à voir corporellement Dieu. Augustin, au fond, ne la croit absolument pas fondée. Il rédige toute une dissertation pour la combattre, en particulier en commentant un petit dossier patristique où saint Ambroise, Jérôme alors encore vivant, saint Athanase, un Grégoire, évêque d'Orient, affirment très nettement que Dieu ne peut être perçu que spirituellement. Si Augustin n'exprime pas plus énergiquement son propre avis conforme c'est qu'il faut ménager un adversaire dont il veut, par cette lettre, apaiser le juste ressentiment. Il remarque, une fois de plus, que seule l'Ecriture est infaillible; l'opinion des écrivains ecclésiastiques, si vénérables qu'ils soient, demeure une simple opinion sujette à la discussion; elle vaut ce que valent les raisons alléguées par eux. Augustin reconnaît donc la différence essentielle qu'il y a entre l'hypothèse d'une vision de Dieu par le corps actuel — qui est tout à fait à rejeter, et sa lettre à Italica garde, par là, entière sa valeur, — et l'hypothèse d'une vision de Dieu par le corps devenu tout esprit et, dès lors, différent de notre corps actuel. Cette hypothèse, il ne demande pas mieux que de l'étudier. Que son adversaire apporte avec calme, dans un esprit pacifique, les raisons qui la justifient, Augustin l'écoutera avec la même douceur et, si Dieu le veut, la lumière se fera.

Evodius reprit la question du point de vue du corps du Christ. Pourquoi Augustin a-t-il déclaré cette vision corporelle de Dieu impossible même au Christ ? Ne peut-on faire à Augustin une objection identique à celle que, dans sa lettre à Volusien, il n'a pas admise pour l'Incarnation ? Ce serait un fait unique, en dehors de tout argument et de tout exemple semblable. Evodius questionne pour savoir que répondre car lui aussi tient fermement à l'impossibilité de cette vision corporelle. Dans sa réponse, Augustin nie la parité; il s'agit non d'une merveille mais d'une erreur parfaitement démontrable, puisqu'elle présuppose nécessairement la corporéité de Dieu. Tout corps est par parties dans un lieu, chaque partie distincte des autres localement. Dieu, au contraire, est partout tout entier, dès lors l'œil charnel n'a aucune prise sur lui. Dans une seconde lettre (164. 22), il ajoute, à nouveau, qu'il n'a point voulu traiter au long

cette question car elle demande un ouvrage de longue haleine (exepta Dei visione per corpus unde maius opus moliendum est). Manifestement, il pense aux difficultés soulevées par les partisans du corps spirituel et ne veut pas s'engager dans une discussion qui l'entraînerait trop loin.

Cette difficulté lui fit d'abord différer de répondre au désir manifesté par Pauline d'avoir des explications étendues sur la doctrine de la lettre à Italica (1). Elle portait moins sur le fond de la question, dit-il, que sur la manière de convaincre ceux qui pensaient autrement que lui. Après y avoir longuement réfléchi, il se décida pourtant à écrire, comptant sur le secours divin. Il expose d'abord très clairement quelques notions qui serviront comme de point de départ à sa démonstration. Voir n'est pas croire bien que, par les deux, on puisse savoir. Voir, c'est avoir l'évidence de l'objet, qu'il s'agisse de vision corporelle par les sens ou de vision intérieure par l'esprit. Croire, c'est s'en rapporter au témoignage : le seul témoignage absolument infaillible est l'Ecriture. Dès lors, quand la question se pose de la vue de Dieu, elle se ramène à savoir par quelle vision il est accessible. Il faut concilier les divers témoignages scripturaires tous également vrais qui nous font croire que Dieu est visible, qui nous affirment, par ailleurs, aussi, qu'il est invisible et qui, tour à tour, déclarent que nul ne l'a vu ou qu'il a été vu par certains personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Augustin, au lieu de résoudre directement la question, invoque l'autorité de saint Ambroise, dont il cite un passage étendu qu'il commente longuement. La conclusion est que Dieu ne saurait être vu des yeux corporels, même au ciel, qu'il sera vu seulement par les yeux de l'âme, de la même manière que les Anges le voient et encore seulement par ceux qui ont le cœur pur. Il rappelle d'ailleurs avec insistance que là encore il faut distinguer entre l'affirmation expresse de l'Ecriture qui s'impose et le commentaire même très autorisé de saint Ambroise qui ne doit être accepté — bien qu'Augustin y adhère pleinement — que dans la mesure où notre vision intérieure nous donne l'évidence qu'il est vrai. Tel est l'essentiel, ce dont il faut par-dessus tout se préoccuper en s'efforçant d'avoir le cœur pur, puisque c'est la condition indispensable pour voir l'essence divine — vision analogue à celle des Anges et qu'accidentellement certains hommes comme saint Paul ou Moyse ont pu avoir par anticipation.

(1) Cum enim petivisses ut de invisibili Deo utrum per oculos corporeos possit videri, prolixe aliquid copioseque ad te scriberem negare non potui, ne sanctum tuum studium offenderem sed promissum distuli sive propter alias occupationes meas, sive quod a me id flagitaretur, unde aliquanto diutius cogitari oportebat (Ep. 147. 1).

Reste l'hypothèse de la vision par les yeux du corps devenu spirituel. Augustin répète ici substantiellement et presque dans les mêmes termes ce qu'il en a dit dans le *Commonitorium* à Fortunat (cf. ep. 147, surtout n. 48-49 et ep. 148. 2-3). A ceux qui la soutiennent de la prouver. Pour lui, il est d'un avis opposé et croit que même après la résurrection seuls les cœurs purs, non les yeux du corps, verront Dieu. Il répète d'ailleurs qu'il y a une grande différence entre cette opinion tolérable et celle absolument à rejeter qui admet la corporéité de Dieu. Même si cette opinion sur laquelle il demande seulement de discuter en toute charité était vraie, il n'aurait rien à changer dans sa lettre à Italica. Toutefois, elle mérite un examen approfondi, surtout en ce qui concerne le corps du Christ. Par ailleurs, il ne comprend pas comment on a voulu réduire le sens du mot *voir* à la vision corporelle, car ce n'est pas là l'usage scripturaire de ce mot (c'était, sans doute, l'un des arguments). Il faut veiller également à éviter toute nouveauté et en particulier cette conséquence de la spiritualisation des corps qui amènerait ou une double substance spirituelle dans l'homme ou l'identification du corps spiritualisé et de l'âme, c'est-à-dire, en somme, la disparition du corps ressuscité ! Quoi qu'il en soit, ni Ambroise, ni Jérôme ne sont favorables à cette hypothèse, et cela aussi mérite considération; bien qu'ils n'aient point l'autorité des auteurs canoniques, il ne faut pas s'exposer à les blâmer à la légère. La lettre se termine ainsi par une vraie dissertation contre cette hypothèse (50-54), tout en renvoyant à un examen plus approfondi. Augustin se promet, si Dieu le veut, d'écrire là-dessus un ouvrage spécial (de corpore vero spirituali, si Dominus iuverit, opere alio experiemur quid disputare valeamus).

Avant de tenir sa promesse, au livre XXII de la Cité de Dieu, il parla longuement de ce sujet dans un sermon dont il faut dire quelques mots. Il y a d'étroites analogies entre ce sermon 277 (n. 16 sq.) et le liber *de videndo Deo*. C'est en définitive la même doctrine. Tenir ferme à la spiritualité absolue de Dieu, tout ce qui est local ou qui agit localement lui est étranger; donc, nos yeux corporels ne pourront le voir ni maintenant ni plus tard. Notre corps sera-t-il à ce point transformé, de devenir tout spirituel et alors de percevoir la substance spirituelle qu'est Dieu, c'est un problème sur lequel Augustin ne veut pas se prononcer absolument et qui n'est pas suffisamment étudié. L'Ecriture n'en dit rien ou pas d'une manière claire, ou du moins Augustin n'a pas su l'y lire. Le texte allégué *videbit omnis caro salutare Dei* (il n'en était pas encore question dans la lettre à Pauline) ne prouve rien puisqu'il s'applique ou peut s'appliquer au Verbe incarné soit pendant sa vie mortelle, soit lors du jugement dernier. Augustin ne nie pas que la chair puisse voir

un jour Dieu, il demande seulement des témoignages plus probants que celui-là, qui est plutôt pour lui c'est-à-dire pour la vérité ou du moins pour ceux qui nient nettement la vision charnelle de Dieu, même après la résurrection. Il faut chercher; ni affirmer ni nier, mais au moins douter, quoique soit certaine la résurrection du corps en tant que corps spirituel.

Il y a donc un recul sur la position tenue au *Liber de videndo Deo*. Le doute a grandi dans l'âme d'Augustin que gêne évidemment l'affirmation scripturaire incontestable du corps spirituel. Toujours énergique sur la spiritualité absolue de Dieu et l'impossibilité de le voir avec les yeux d'un corps organisé comme le nôtre, il faiblit de plus en plus sur la négation de la possibilité à l'égard d'un corps tout spiritualisé. Il n'est pas convaincu, mais il n'a pas d'arguments absolus à opposer. C'est un problème. L'impression laissée par toute cette argumentation c'est que la question était chaudement discutée dans les cercles africains et qu'il avait affaire à des adversaires tenaces et subtils (1).

La date de ce sermon n'est pas indiquée. Il est fâcheux que la date de la lettre à Consentius (ep. 120) ne puisse non plus être déterminée de manière plus précise. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est probablement antérieure à l'achèvement des livres sur la Trinité (416) (2). Peut-être est-elle contemporaine des lettres à Evodius, écrites aussi avant cet achèvement. La manière dont Augustin y fait allusion à la question présente porterait à la retarder le plus possible. Consentius (ep. 119.3), dans un ouvrage qu'il soumettait à la censure de saint Augustin, soutenait que le Christ au moins pouvait voir de ses yeux de chair l'essence divine (quam etiam carnalibus oculis saltem Christus accipiat). Le passage de la réponse d'Augustin à ce propos est le texte le plus formel, en faveur de la vision corporelle. Contrairement à ce qu'il énonce partout ailleurs, il ne met ici aucune restriction à l'affirmation de la vision par le corps spirituel (n. 171) : « Cum vero quod in resurrectione promittitur spirituale corpus habere coeperimus, sive illam mente, sive mirabili modo, quoniam ineffabilis est spiritualis corporis gratia, etiam corpore videamus, non tamen per locorum intervalla, nec in parte minorem, in parte maiorem, quoniam non est corpus et ubique tota est, pro nostra capacitate videbimus ». Peut-être a-t-il voulu simplement ne pas entrer dans une discussion nouvelle,

(1) Gennade a une notice (c. 87) sur un évêque Servusdei qui soutenait la vision corporelle de l'essence divine par le Christ dès sa conception.

(2) C'est ce que semble indiquer la phrase (n. 13) : interim volo ut legas quae ad istam quaestionem pertinentia iam multa conscripsimus ; *illa etiam quae in manibus habemus et propter magnitudinem tam difficilis quaestionis, nondum possumus explicare.*

l'ensemble du problème qu'il traitait là étant déjà fort compliqué.

En revanche, l'on a une date fixe pour la composition du 22e et dernier livre de la Cité de Dieu (426-427). Ainsi que le font remarquer les *Rétractations* (II. 41), *Augustin* y traite *ex professo* le problème, et y exprime sa propre pensée (ch. 29). Si elle n'est pas absolument claire, il reste incontestable qu'il a fait un grand pas vers ses anciens adversaires, quoique le problème lui paraisse toujours difficile, devant le silence de l'Ecriture : on verra Dieu *in corpore* c'est sûr, *mais utrum per ipsum (corpus) non parva quaestio est.* Il lui paraît dur d'admettre que la vision corporelle ne sera point libre; plus dur que fermer les yeux sera alors renoncer à voir Dieu. Il y aura donc, même pour la connaissance des choses sensibles, une autre vision que celle des yeux corporels, analogue à celle qui renseignait les prophètes sur les faits qui se passaient loin de leurs regards. Les élus verront donc toujours Dieu par l'esprit. Le verront-ils par les yeux corporels ? Ce serait impossible assurément, avec un corps tel que l'actuel. Si les élus voient Dieu être incorporel tout entier partout, c'est qu'ils auront une puissance toute nouvelle; non pas seulement plus de force, mais une faculté qu'ils n'avaient pas, celle de voir l'incorporel. Les textes, d'ailleurs, ne sont pas clairs et tous ceux que l'on allègue : Job mourant (42 5-6), la vision de Dieu par toute chair (Lc 3 6), Job ressuscité (*in carne mea videbo Deum* (19 26), le *facie ad faciem* (2 Cor. 3 18), l'*accedite ad eum et illuminami* (Ps. 33 6) peuvent parfaitement s'expliquer d'une vision purement spirituelle ou de la vue du Christ fait homme. Toutefois, dans l'impossibilité où nous sommes de savoir jusqu'où peut aller la puissance d'un corps spirituel, dans le silence de l'Ecriture qui n'a point de texte décisif en sa faveur, l'on ne peut qu'être réservé et incertain. Le raisonnement philosophique, selon lequel l'intelligible est le domaine exclusif de l'esprit, le sensible du corps, de sorte que ni l'esprit ne peut saisir le corporel, ni le corps le spirituel, mettrait fin à la contróverse s'il était juste. Mais la raison aussi bien que l'autorité des prophètes le ruinent. Qui peut nier que Dieu connaisse les choses corporelles ? Elisée connut bien ce qui se passait loin de sa vue. Dès lors, si l'esprit peut atteindre le corporel, qui sait si le corps spirituel ne peut atteindre l'esprit ? D'ailleurs, si le sens intime nous révèle notre propre vie, ce n'est que par les yeux du corps que nous connaissons la vie des autres telle qu'elle se manifeste par leurs actions corporelles. La vie en elle-même nous reste invisible. Conclusion : il est donc possible et fort croyable (*fieri potest valdeque credibile est*) que Dieu vivant dans les créatures sera de notre part l'objet d'une vision corporelle analogue. Ainsi ou bien l'excellence de notre corps spirituel

sera telle que nos yeux verront directement l'essence divine — ce qui, en l'absence de tout exemple et de tout témoignage scripturaire, est difficile ou impossible à démontrer — ou, ce qui est plus intelligible, Dieu nous sera connu, par l'esprit, soit en nous, soit dans les autres, soit en lui-même et en toute créature et, par le corps, en tout corps sur lequel se porteront les yeux de notre corps spirituel (toutes nos pensées nous seront mutuellement connues). Ils y découvriront Dieu spirituel dirigeant tout, comme les créatures nous le font découvrir ici-bas. Mais ici-bas c'est *per speculum, in aenigmate, ex parte;* on le verra là-haut comme nous voyons vivre les hommes qui s'agitent autour de nous, dans la pleine évidence de la vision et non pas dans l'obscurité de la foi.

Tel est le dernier mot d'Augustin sur la question (1). Toujours attaché au point fixe de la spiritualité absolue de Dieu et de l'impossibilité non moins absolue de le voir pour des yeux de chair tels que les nôtres, sa pensée a suivi sur la question du corps spirituel, que la résurrection nous donnera, une évolution considérable. Parti de la négation radicale, il en est arrivé à admettre la possibilité d'une vision corporelle directe de Dieu par ce corps spirituel et, à défaut de cette vision, qui, malgré tout, lui inspirait des doutes et des répugnances qu'il n'est point parvenu à vaincre, la grande vraisemblance d'une vision intermédiaire, manifestant aux élus, par le moyen des yeux de leur corps glorifié, la présence de Dieu vivant et agissant dans ses créatures; vision distincte de celle que nous avons ici-bas, comme la vision directe l'est de la vision à travers un miroir. S'il est fâcheux qu'Augustin se soit départi de son intransigeance première au sujet de la vision immédiate de Dieu par les yeux du corps spiritualisé, on ne saurait dénier à la solution qu'il fait définitivement sienne le mérite d'une observation psychologique fine et ingénieuse; elle éclaire certainement un des aspects du bonheur céleste et tout obscure qu'elle reste, elle ne laisse pas d'ouvrir certaines perspectives intéressantes sur le bonheur sensible des élus. On ne semble pas l'avoir toujours appréciée à sa valeur

Ferdinand CAVALLERA.

(1) Etudes antérieures dans PORTALIÉ art. *Augustin*, *Dict. th. cath.* I. 2452-3 : *le ciel et la vision de Dieu* ; J. MARTIN, *Saint-Augustin* p. 70-72; il faut renverser le jugement porté là (p. 170, n. 4) sur Petau et Thomassin.

NOTES ET CRITIQUES

ERNEST JOVY, I. *Encore deux mots sur Bossuet, prieur de Gassicourt-lès-Mantes, et Pierre Du Laurens.* Vitry-le-François, Maurice Tavernier, 1915, 52 pp. — II. *A propos d'une lettre de Mme de Sablé à Mme de Montausier sur Florin Périer, beau-frère de Pascal*, 22 pp. — III. *D'où vient l' « Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello » de Pascal? — Pascal et saint Bernard*, 41 pp. Paris, 1916, Société Française d'imprimerie et de librairie, 2 fascicules, in-8°, de 22 et 41 pages.

I. Le « temporel ! » Sans lui, disait franchement Bossuet, « je perdrais la moitié de mon esprit ». (Au maréchal de Bellefonds, 19 sept. 1672.) Aussi avait-il été de bonne heure sa préoccupation. L' « aigle » n'avait pas encore pris son essor, je veux dire,, Bossuet n'était pas encore bien sorti de Metz, que Pierre Bédacier, évêque d'Auguste, avec qui il était en relations d'affaires et d'amitié, mourut au château du Charmel, près de Château-Thierry, le 19 octobre 1660. Quelques jours auparavant (13 octobre), il avait abandonné le bénéfice du doyenné-prieuré de Gassicourt-les-Mantes dont Mazarin, se conformant à ses désirs, délivra aussitôt provision à Dom Droüas, cousin de Bossuet (16 octobre).

Dom Droüas n'avait accepté le prieuré que pour le remettre à Bossuet. C'est donc au nom de celui-ci qu'il sollicita des bulles en cour romaine et, le 25 février 1661, l'archidiacre de Metz fit prendre possession de Gassicourt.

Mais tandis que Mazarin, en sa qualité d'abbé général de Cluny, délivrait des provisions à Dom Droüas, l'évêque de Chartres en délivrait à deux autres candidats, ses vicaires généraux à deux autres encore, le grand prieur de Cluny à un cinquième; et à tous Rome accordait des bulles.

Le Grand Conseil donna gain de cause à Bossuet (31 mars 1662). Ce fut le signal d'une tempête de *factums* que M. Jovy a retrouvés et publiés et dont le principal, celui de Dom Pierre du Laurens, futur évêque de Belley, reprend et complète tous les autres (1).

Bossuet y était accusé de « confidence », c'est-à-dire d'avoir acquis le prieuré sous le nom d'un autre, faute grave qui encourait l'excommunication et la privation du bénéfice, faute d'au-

(1) Cf. E. JOVY. *Bossuet, prieur de Gassicourt-les-Mantes, et Pierre Du Laurens. Quelques factums oubliés contre Bossuet*, Vitry-le-François, 1899.

tant plus grave, ajoutait-on perfidement, qu'elle était « d'un docteur, d'un prêtre, d'un prédicateur, d'un dévot... », d'un homme qui avait « la vertu dépeinte sur son visage ». On croit entendre Molière : « Quoi ! vous êtes dévot et vous vous emportez »... après le temporel ?

Mais une autre accusation nous intéresse davantage. Pour faire réussir sa « confidence », Bossuet, accélérant la « course ambitieuse », aurait fait « saller ou embaumer » l'évêque défunt, « recelé » son corps, falsifié le registre mortuaire et toutes les autres pièces dont il s'aidait. C'étaient là des « crimes » assez fréquents aux XVIe et XVIIe siècles. Un prétendant à un bénéfice séquestrait le bénéficiaire près de mourir, salait ou bourrait d'étoupe le cadavre pour le conserver clandestinement, se munissait de tous les titres ou les arrangeait, et, le jour qu'il pouvait jouir de son bénéfice usurpé, déclarait la mort survenue à l'heure même.

Vainement Floquet et Bausset, trop sujets de leur héros, essayent de nier ou d'atténuer les accusations portées par Du Laurens. Son factum, quoi qu'ils en disent, reprend bien les factums antérieurs, sans restriction, les renforce même d'une logique serrée et ne rend nullement hommage à la sainteté de Bossuet. Chose d'autant plus significative que le nom des Du Laurens est considérable, très considérable, dans la magistrature comme dans l'Eglise, que Dom du Laurens lui-même est homme de mérite et de vertu, docteur en Sorbonne, aumônier du roi, prieur du collège de Cluny à Paris, qu'il fut soutenu par son ordre, que son factum ne l'empêcha point de devenir évêque de Belley et qu'on ne saurait, en conséquence, expliquer son attitude par la sottise, la cupidité d'un aventurier ou la méchanceté aveugle de la passion. De plus, si, après huit ans de procès, Gassicourt demeura à Bossuet, ce ne fut point que les juges eussent prononcé en sa faveur, mais que « l'abbé Le Tellier, son ami, obtint le désistement de sa partie en lui donnant un prieuré à sa nomination ».

D'autre part, celles des accusations que nous pouvons encore contrôler, paraissent fondées. On ne saura jamais si Bossuet fit « saller » son bienfaiteur, le Grand Conseil ayant refusé à ses adversaires l'exhumation de Bédacier (Arrêt du 7 août 1662). En revanche, il joua bien la comédie, ses propres témoins l'avouent, de faire porter au mort « des bouillons et des gelées », pour se donner le temps de sauver la « cassette ». « Il appert aussi, par le compulsoire » qu'il a caché le jour de la mort au curé de la paroisse, lequel a dû attendre plus de quinze mois pour l'écrire. Il falsifia enfin au moins quelques pièces, puisque les provisions accordées à Dom Droüas par Mazarin portaient la signature d'un témoin mort depuis longtemps, et que Bossuet avait produit, sous le nom d'extrait mortuaire, la *copie* d'un acte qui, au témoignage du curé, n'existait pas encore. Et M. Jovy, au cours d'un récent voyage à Saint-Martin-du-Charmel, qui a été l'occasion de sa brochure, a retrouvé le vieux registre mortuaire de cette paroisse et constaté l'exactitude des factums. Une page, plusieurs pages lui ont paru arrachées; et l'acte mortuaire de

(1) LE DIEU, *Mémoires*, t. I, p. 68.

Bédacier est extraordinaire : écrit d'une encre différente, hors de sa place chronologique, seul au verso d'un feuillet.

Ce sont là de très fortes présomptions. Un orateur dira : toute la vie de Bossuet proteste... Mais, d'abord, en 1662, il y avait déjà deux opinions sur l'esprit et le caractère de Bossuet. Puis, sait-on jamais *toute* la vie d'un homme ? Sans compter que si Bossuet ne fut jamais cupide, certes ! comme tel de ses cousins, homme de confiance de Fouquet, il aimait le superflu, le faste, la gloire, le grand : Louis XIV à Versailles, Condé à Chantilly, Bossuet à Germiny ! Au début de sa carrière, quand son génie lui demandait des loisirs et des soins, quoi d'étonnant s'il s'était permis des irrégularités sur lesquelles l'époque ne semblait point se faire scrupule et qu'il ne pouvait regarder ni comme criminelles, ni même comme vraiment graves, puisqu'il s'agissait non point d'obtenir ce qui ne lui appartenait pas, mais de sauver ce qui lui appartenait légitimement, sinon légalement, six mille livres de rente en danger pour de simples fautes de forme ?

Pour grands que soient les rois, ils sont ce que nous sommes,
Véritablement hommes...

II. Dans cette nouvelle « note péripascalienne », M. Jovy, reproduisant une lettre publiée par Cousin, groupe quelques renseignements sur les Périer, famille de mathématiciens et de physiciens, comme celle de Pascal, et qui, pour leur « capacité », leur probité, leur fortune, jouissaient à Clermont d'une très grande influence.

Florin Périer, qui avait aidé son beau-frère Pascal dans les fameuses expériences sur la pesanteur de l'air (1649-1651), n'était pas moins « bon citoyen » et habile fontainier que savant. Il avait été employé dans toutes les affaires importantes de la ville; et c'est lui, notamment, qu'elle avait délégué à Colbert lorsque Louis XIV fonda la Compagnie des Indes. Ses fontaines étaient la gloire de Clermont et Mme de Sablé vante les « fort belles casquades » de sa propriété de Bien-Assis, « le charman Bénachi » où résida Pascal.

L'aîné de ses fils, le « préfacier » des *Pensées*, à l'exemple de son oncle, inventeur de la *Machine arithmétique*, comme si cette famille avait reçu le don des sciences appliquées, inventa un *calendrier perpétuel*, que devait reprendre, à sa mort, son frère Louis; calendrier si étonnant que Lancelot y voyait presque une preuve de l'existence de Dieu. « Plus je considère votre calendrier universel, écrivait-il à Louis Périer, et plus je l'admire. Je loue Dieu de vous avoir donné une si bonne et si forte tête, propre à inventer tant de choses. » Modeste application d'un texte légèrement modifié de saint Paul : *Si gloriari oportet, ... expedit quidem*. Les jansénistes ne se sont jamais diminués. Et le grand Pascal ne fut que trop souvent janséniste !

III. On lit dans les *Pensées*, où elle se trouve bien indûment, cette protestation de l'auteur des *Provinciales* : « Si mes Lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.* »

« Je ne sais, avoue une note d'Ernest Havet, si ce latin est pris d'ailleurs. » « Ce latin », qu'un peu plus loin le susdit Havet, le « pauvre Havet », comme dit Renan, semble attribuer à Pascal et où le doyen d'une Faculté de théologie, autre savant éditeur des *Pensées*, aperçoit « la formule classique de toutes les hérésies, de tous les schismes, de toutes les apostasies »; « ce latin » impie et qui remonterait au moins au *Non serviam*, est de... saint Bernard.

Les moines de Cluny, à force de caresses et de flatteries, avaient entraîné dans leur ordre un neveu (?) de saint Bernard, moine de Cîteaux; et le Pape, circonvenu, avait, sans enquête, légalisé leurs procédés : « *Inter haec autem pereat anima pro qua Christus mortuus est et hoc, quia Cluniacenses volunt.* » Saint Bernard écrit à son neveu et, avec une émotion véhémente, appelle de l'injustice des hommes à la justice divine : « Il viendra, il viendra ce jour du jugement où un cœur droit vaudra mieux que des paroles rusées et où une bonne conscience l'emportera sur une bourse bien garnie, car le juge ne se laissera ni tromper par les paroles, ni fléchir par les présents. *Tuum, Domine Jesu, tribunal appello* » (1).

Telle est l'origine de cette formule, effusion tragique, selon les uns, de Pascal opprimé; cri des grands révoltés, selon les autres. Elle vient de saint Bernard, en attendant d'être reprise par Mgr Pie. Encore donc une province enlevée à la déclamation !

Au reste, si elle a mis au bout de leur rôlet nos plus forts docteurs en Pascal, même l'israélite à qui Hachette livra le grand chrétien, cela prouve notre ignorance du XVIIe siècle religieux, de Port-Royal en particulier. Elle ne dut surprendre personne à cette époque. En 1650, dix-sept ans avant la condamnation des *Provinciales*, avait paru la traduction française du *Tribunal Christi*, où le jésuite Drexelius prétendait, écrivait-il, « accabler le lecteur d'une nuée de témoins, disposés par ordre, catégories et classes déterminées » pour le convaincre de la réalité et de l'efficacité de ces appels à Dieu dans tous les temps, « sous la loi ancienne comme sous la loi nouvelle » et, parmi ces appels, signalait celui de saint Bernard. Elle paraît même avoir été d'usage courant à Port-Royal. En 1679, moins de dix ans après la publication des *Pensées*, dans le temps que la persécution recommençait contre Port-Royal-des-Champs, une religieuse mourut. « Le corps étant sur la fosse, la Mère Angélique lui mit une pièce écrite entre les mains jointes sur la poitrine. C'était une requête au grand Pasteur des brebis que Dieu a ressuscité d'entre les morts, et elle commençait par ces mots : Nous en appelons à votre tribunal, Seigneur Jésus. » (2).

Après avoir ainsi fait l'histoire de la fameuse expression de Pascal, M. Jovy, élargissant son étude, signale d'autres emprunts à saint Bernard et le voici qui, ayant annoté les *Pensées*, annote non moins heureusement les *Provinciales*.

On sait, ou l'on ne sait pas, l'usage que font les *Provinciales* de l'autorité de saint Bernard. La IIe Lettre célèbre « ce dernier

(1) Saint Bernard, Lettre I, de 1119, n. 7, Migne P. L. 182, c. 74.
(2) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5e éd., t. V, p. 177.

des Pères qui confirme saint Augustin le plus grand des Pères dans l'explication de la grâce efficace ». La IVe lui emprunte les citations dont le Janséniste s'efforce d'écraser le Jésuite. La XIe justifie par son exemple l'emploi de la raillerie dans la défense de la foi. La XVIe le cite à propos de la médisance et de la calomnie. La XVIIIe, disaient les Jansénistes, est bernardine au point de « donner aux Jésuites autant d'aversion pour saint Bernard que pour Jansénius » (1).

Ce n'est point que cet emploi de saint Bernard, dans les *Pro-* (Wendrock) achève de nous renseigner. Mais tel commentateur *vinciales*, fût inconnu. Pascal nous avertit souvent et Nicole moderne assurait n'avoir pas trouvé dans saint Berard certaines citations de Pascal, et M. Jovy vient à son secours. De plus, l'on n'avait pas rassemblé les textes de Pascal et de saint Bernard de manière à pouvoir juger facilement de leur identité et M. Jovy nous rend ce service. Or, Pascal tantôt s'inspire de saint Bernard, tantôt le résume avec exactitude, tantôt le cite fidèlement, tantôt supprime un mot compromettant. Je remarque, par exemple, cette traduction... concise d'un texte très utile à une thèse janséniste et beaucoup moins à une autre. *Res plena aequitate et laude digna, ut de mendacio nemo lucretur, praesertim apud sanctam et summam Sedem*, devient : « Aussi est-il bien juste que personne ne profite de l'injustice et principalement devant le Saint-Siège » (2). *Summam* a disparu.

M. Jovy explique l'estime particulière de Montalte pour saint Bernard. Les religieuses de Port-Royal sont des cisterciennes qui se considèrent comme les filles de saint Bernard et s'accommodent, malgré la règle, des visites fréquentes de Santeuil parce qu'il leur a procuré quelques reliques de la *cuculle* de leur « père ». Les « Messieurs » font pèlerinage à Clairvaux. Jacqueline Pascal l'oppose à la ferveur de son frère au temps où celui-ci, anticipant saint Benoît Labre, « mettait les balais au rang des meubles superflus » et où il fallait lui recommander « d'être aussi propre qu'il était sale ». Nicole enfin l'avait lu, Nicole, le secrétaire de Montalte. Eh ! saint Bernard n'avait-il pas été lui aussi un opposant sur *la question de fait* ? N'avait-il pas accusé la crédulité des Papes, montré comment ils pouvaient se tromper et s'étaient en effet trompés ? Protestant contre des condamnations que rien ne motivait, *pro nihilo*, n'avait-il pas appelé de Rome au tribunal de Dieu ? Bref, honoré, lu, admiré, saint Bernard était le patron, le docteur, le héros de Port-Royal. Lorsque Pascal, dans la IIe Provinciale, l'appelle « le dernier des Pères », il ne fait que répéter Saint-Cyran qui avait dit : « Saint Bernard

(1) Pascal, *Provinciales*, éd. Maynard. IIe Lettre; t. I, p. 106; — IIIe Lettre : t. I, pp. 156-158; — XIe Lettre : t. II, pp. 49-50; — XVIe Lettre : t. II, pp. 270-271; — XVIIIe Lettre : t. II, pp. 367, 367-369, 377-378. — Je renvoie *exprès* à l'édition Maynard comme d'autres à l'édition Havet. Au reste, malgré certaine véhémence de l'Introduction, c'est la meilleure. Mais elle gêne nos critiques « objectifs et neutres ! »

(2) XVIIIe Lettre, éd. Maynard, t. II; p. 367.

est le dernier des Pères. C'est un esprit de feu, un vrai gentilhomme chrétien, et comme un philosophe de la grâce. »

Voilà l'opuscule de M. Jovy, plein de science, d'intérêt, d'utilité, semblable à tous ses autres travaux.

Pierre-Joseph MONBRUN.

J. DELBREL, S. J., *Jésus éducateur des Apôtres*. — Paris, Beauchesne, 1916, in-12. Prix : 3 fr. 50.

Il y a dans l'Evangile de très nombreux passages qui nous racontent dans le détail comment Jésus prépara ses apôtres au sacerdoce et à l'évangélisation du monde. Le R. P. Delbrel les a groupés avec un soin minutieux sous les titres suivants : vocation des Apôtres, — dispositions des Apôtres, — programme et moyens d'action de Jésus dans son œuvre d'éducation.

Ces textes habilement rapprochés s'éclairent les uns les autres et de leur rapprochement se dégage avec netteté le type idéal du bon éducateur des prêtres. La formation professionnelle des directeurs de Séminaires sera d'autant plus complète que la méditation de la vie pédagogique de l'Homme-Dieu leur sera plus familière et sera plus prolongée. Pour assurer à cette méditation toute sa portée pratique, le P. Delbrel y a ajouté des commentaires qui en soulignent le sens et en déterminent les applications particulières. Ces commentaires ne passeront pas inaperçus tant la justesse des observations, la finesse des remarques et l'à-propos des conseils en agrémentent, en la soulignant, la valeur pédagogique. Plus d'un trait lancé comme par hasard, avec une charitable malice, fera sourire les vétérans de la profession qui mettront un nom propre au portrait du fils de paysans qui ajoute « une rallonge à son nom »; — au portrait de l'ecclésiastique écrivain « qui reproduit mot pour mot, en négligeant de les guillemeter, des pages déjà publiées avec une autre signature »; — au portrait des surveillants qui « du premier au dernier jour de l'année scolaire grondent et crient avec la persistance énervante d'une trompe d'automobile dans les rues fréquentées »; — au portrait du séminariste « régulier et correct qui croit acquérir pour autant le droit d'être égoïste, orgueilleux ou dissimulé ».

Ecrit pour les éducateurs des prêtres, dans un style très personnel et très vivant, avec l'autorité que donne une expérience de trente ans, ce livre aura, on peut l'assurer, un grand succès chez les directeurs des Séminaires de France.

Thomas CHEMINAT.

TABLE DES MATIÈRES

AUGUSTE (Alphonse) *Les origines du Jansénisme à Toulouse: notes et documents:* 262, 315.

BREMOND (Henri) *Le Père de Condren à Port-Royal* 433.

BRETON (Germain) *Les catholiques et la liberté de conscience* 145, 193.

Le relativisme et la liberté de penser 385.

CAVALLERA (Ferdinand) *Le Décret du Concile de Trente sur les Sacrements en général (VIIe session)* 17, 66.

Saint Augustin et le texte biblique, l'Itala. 365, 410.

La vision corporelle de Dieu d'après S. Augustin. 460.

DESNOYERS (Louis) *Les crises dynastiques du règne de David.* 165.

DU VAUROUX (Mgr), évêque d'Agen *Du subjectivisme allemand à la philosophie catholique.* 197.

MERCIER (Cardinal) *Lettre à Monseigneur le Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse.* 49.

NOYON (Auguste) *Note bibliographique sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée-Conception.* 220.

RIVIÈRE (Jean) *Le problème de la science humaine du Christ.* 241, 289, 337.

SALTET (Louis) *L'Ancienne Université de Toulouse* (fin). 50.

A propos des « traits éternels de la France ». 448.

Rédaction (La) *L'Université catholique de Louvain.* 3.

Chronique de l'Institut. 141, 238.

Table des matières. 478.

NOTES ET CRITIQUES

ALÈS (d') *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique.* 278.
M. Bardenhewer et l'étude de la littérature chrétienne. 34.
BATIFFOL *La paix constantinienne et le catholicisme.* 90.
BREMOND *Histoire littéraire du sentiment religieux* I et II. 229, 372.
BOSSUET *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque t. IX 37.
BURNICHON *La Compagnie de Jésus en France.* 380.
BOURGET *Le sens de la mort.* 38.
CALVET *Conférences populaires, pour refaire la France.* 93.
CHAUTARD *L'âme de tout apostolat.* 140.
CLAEYS-BOUUAERT *Le Diocèse et le Séminaire de Gand 1811-4.* 191.
CROSNIER *Louis Branchereau prêtre de Saint Sulpice.* 139.
Double ostracisme : un livre et un comité. 88.
DURENGUES *Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais.* 91.
DELANNOY *L'Université de Louvain.* 236.
DELBREL *Jésus éducateur.* 477.
EMERSON *Autobiographie.* 382.
FALLIÈRES *Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais.* 91.
FOUQUERAY *Histoire de la Compagnie de Jésus en France.* 284.
GIBON *Petite Histoire de la révolution française.* 92.
GRENTE *Saint Pie V.* 335.
HEADLAM *Conférences sur le miracle.* 430.
GRAILLOT *Le culte de Cybèle.* 132.
GUIBERT *Méditations sur les fêtes.* 431.
Contribution à l'éducation des clercs. 138.
JOLY *Ozanam et ses continuateurs.* 44.
JOVY *François Tissard et Jérôme Aléandre.* 235.
A propos d'une lettre de Madame de Sablé. 474.
D'où vient l'Ad tuum Domine Jesu. 474.
Encore deux mots sur Bossuet. 472.
LHANDE *Le prix du sang.* 432.

LA BRIÈRE (de) *Le Destin de l'empire allemand.* 237.
MARGUERITE MARIE (B.) *Vie et Œuvres*, éd. de Mgr. Gauthey. 188.
MATTHAEUS AB AQUASPARTA *Quaestiones disputatae.* 234.
NOUSSANNE (de) *La guerre dans l'Ile-de-France.* 421.
PSICHARI *Le voyage du centurion.* 94.
REYNÈS-MONTLAUR *Pages de deuil et d'héroïsme.* 138.
ROURE (L) *Figures franciscaines.* 47.
SABATIER (A) *Les massacres de Septembre.* 46.
Débertier évêque constitutionnel. 47.
Un document du Saint-Siège sur Duns Scot. 131.

Imp. A. Montlauzeur, 41, rue Riquet. — Toulouse